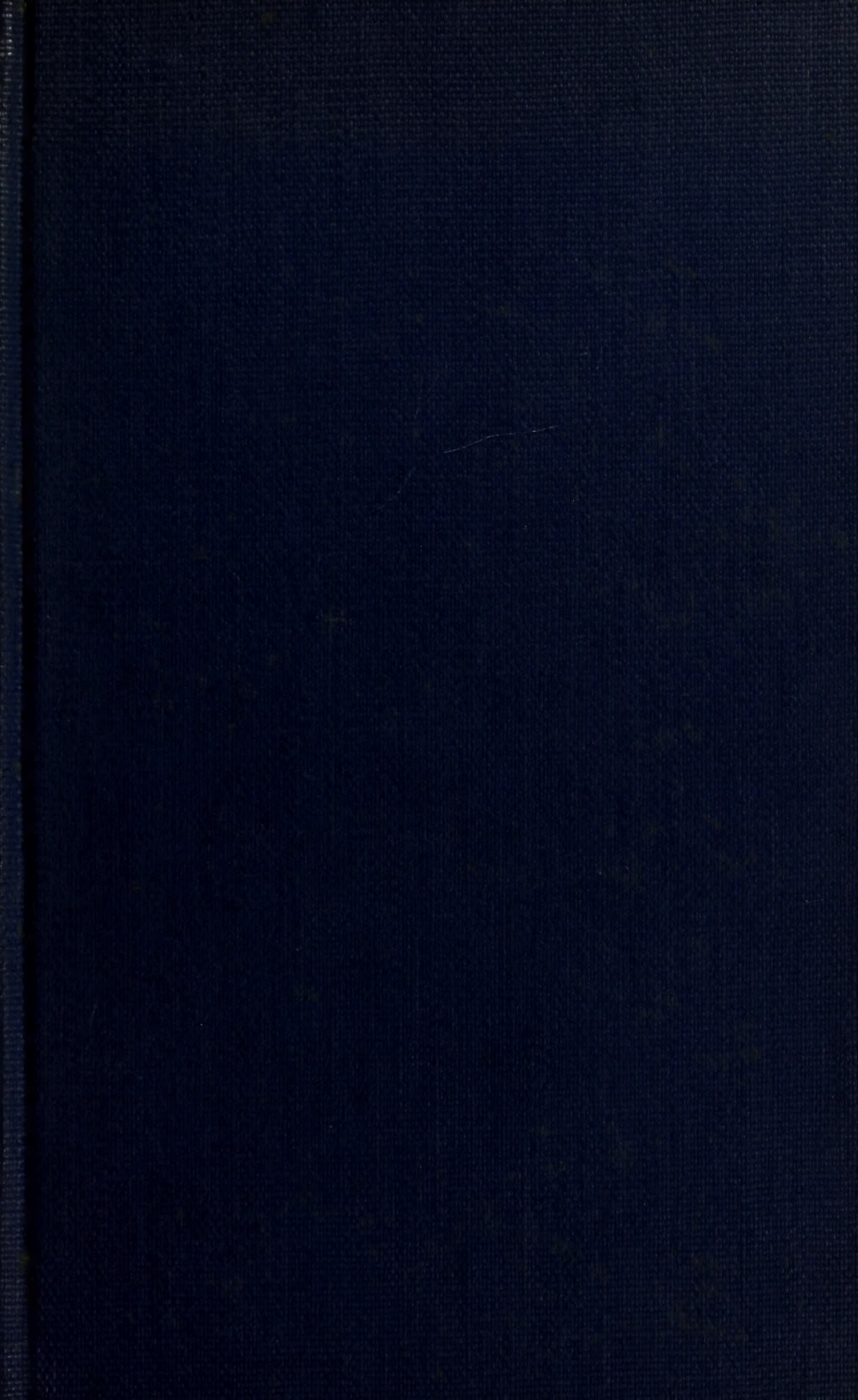


BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

HISTOIRE DES DOGMES

VI

BIBLIOTHEQUE THÉOLOGIQUE
Publiée par les principaux Professeurs de Théologie des Universités catholiques

HISTOIRE DES DOGMES

TOME VI

PERIODE DES TEMPS MODERNES

PAR

le Docteur **JOSEPH SCHWANE**
PROFESSEUR PUBLIC ORDINAIRE A L'ACADÉMIE ROYALE DE MUNSTER

Deuxième Edition revue et augmentée

AVEC APPROBATION DE L'ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG

Traduction de l'Abbé A. DEGERT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

PARIS
Gabriel **BEAUCHESNE** & C[ie], Editeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117
1904

Tous droits réservés.

DÉPOT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché*



SEP 17 1938
11206

L'HISTOIRE DES DOGMES

AUX TEMPS MODERNES

PRÉAMBULES

§ 1

Etat général de la chrétienté au commencement du XVIe siècle.

Au commencement du XVIe siècle, la situation de la chrétienté en Occident éprouve de tels changements qu'il y a là, pour l'histoire du Christianisme, le début d'une période toute nouvelle. L'histoire des dogmes s'y développe dans un sens parallèle et revêt un caractère tout particulier. Au point de vue politique, ce qui caractérisa le moyen âge, ce fut une nouvelle organisation : la reconstitution, pour ainsi dire chrétienne, du vieil empire romain chez les peuples germaniques arrivés en Occident à l'hégémonie, leur groupement en une monarchie chrétienne, sous un chef temporel, l'empereur romain, et un chef spirituel, le pape. La chrétienté se trouvait en quelque sorte comme une grande société catholique sous l'influence vivifiante et directrice de deux astres dont l'un ou l'autre répandait tour à tour son éclat et exerçait sur l'organisation extérieure de la société une influence plus forte ou plus faible. Et ainsi la vie spirituelle et morale des peuples germains était pénétrée et réglée, de

plus en plus, presque exclusivement par l'Eglise; et la science, en particulier la théologie, fut exposée en latin, langue de l'Eglise. L'union de tous les peuples chrétiens en une monarchie n'était, il est vrai, que fédérative ; elle n'était ni si intime, ni si parfaite, qu'on puisse la regarder comme l'idéal de l'humanité espéré pour la fin des temps. Mais l'histoire de l'Eglise se développe en diverses étapes dont chacune marque comme un effort vers cet idéal. Par suite de la vocation qu'elle a reçue du Christ et de son caractère qui fait d'elle l'ouvrière du salut universel et catholique, elle doit tendre toujours, comme vers son but et son idéal, à l'union de tous les hommes dans son sein. Toutes ses institutions ont ce caractère qu'elles doivent, sous certaines modifications, réussir dans toutes les nations et perfectionner et ennoblir l'image de la divinité qui est en tous les hommes. C'est ce qu'elle fait particulièrement par son culte, par sa langue latine et par divers ordres religieux qui, au moyen âge, franchirent les barrières nationales, s'établirent dans tous les pays et accrurent l'extension de la foi chrétienne, même chez les nations païennes : tels furent les Bénédictins, les Cisterciens, les Prémontrés, les Chartreux et surtout les Dominicains et les Franciscains. Cette physionomie particulière du moyen âge apparaît surtout par les croisades ; elle se manifesta aussi dans la fondation et le développement des premières Universités, qui, surtout Paris et Bologne, se montraient cosmopolites et internationales, comme la science elle-même. Cependant cette marche de l'humanité et de la chrétienté ne suit pas toujours une ligne droite, elle décrit souvent des courbes, parfois même un recul en arrière ; car des forces contraires et les intérêts particuliers des diverses nations s'opposent à elle et la contrarient par leur opposition et leur résistance. La configuration territoriale particulière de la péninsule européenne, opposée aux plaines de l'Amérique du nord et de l'Asie orientale, son inclinaison vers trois directions, au sud vers la mer Méditerranée, au nord vers

l'océan Atlantique et à l'est vers l'Asie, amènent souvent les peuples européens de ces trois différentes directions à se heurter dans des guerres désastreuses et dans des batailles sanglantes ; ils luttèrent pour leurs territoires et pour la prédominance et ils durent recommencer, à diverses reprises, leur travail d'unification.

Lorsque au moyen âge, durant le XIIIe siècle, le bras de fer de l'empereur germano-romain s'affaiblit et devint impuissant à maintenir par la force les peuples dans l'état d'unité ou d'alliance, la papauté resta la seule puissance capable de les y tenir ; elle atteignit alors l'apogée de son importance et de son influence sur la société chrétienne en Occident. C'est alors que commence, pour l'organisation politique de l'Europe, un grand changement et une nouvelle période. Les diverses nations européennes élèvent leurs langues particulières à la dignité des langues littéraires ; elles produisent une littérature nationale, elles s'organisent en états politiques ; cette tendance fut favorisée par la situation physique des divers pays de l'Europe séparés les uns des autres. Les représentants de la chevalerie, qui, déjà dans les croisades, s'étaient distingués et avaient fondé en Orient, soit en Palestine, soit à Constantinople et en Afrique, divers états, prirent en Occident la tête du mouvement, dans la fondation des états, en France, en Angleterre, en Espagne, en Allemagne, en Hongrie, en Pologne. Membres et soutiens les plus puissants des nations, ils fondèrent de nouvelles principautés et de nouveaux royaumes qui, grâce à la faiblesse de l'empire et encore plus à sa vacance, conquirent peu à peu des droits de souveraineté de plus en plus considérables. Parmi ces divers états, la France prit, depuis la fin du XIIIe siècle, la première place, et sous le règne de Philippe-le-Bel elle arrivait, au dedans, à une unité complète. Par là, elle s'assurait au dehors une puissance d'autant plus grande. Cette puissance, Philippe l'exploitait déjà contre le pape, afin de se servir de lui dans les intérêts de la France : cette fausse

BQT
31
.S4

situation en face du chef de l'Eglise, la France l'a gardée durant des siècles. A la fin du XIVe siècle, à la suite du schisme d'Occident, on en vint à admettre que le concile général était au-dessus du pape, parce que, croyait-on, l'application de ce principe pouvait seule mettre fin à la division de la chrétienté. Les principaux partisans de ce principe au concile de Constance furent les théologiens français : ils pensaient pouvoir par là opérer la réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres. Le concile de Constance décida que, il serait tenu un concile général, tous les cinq ans. Cependant le concile convoqué bientôt à Bâle par Eugène IV prit un caractère schismatique, et il alla dès lors à la dérive ; le concile de Florence, que le pape lui opposa, résolut une importante question de la réconciliation des églises d'Orient et d'Occident. Les papes, il est vrai, cherchèrent dès lors à poursuivre, sous une forme appropriée, la réforme de l'Eglise, par des concordats avec les diverses nations. Mais l'opinion de la supériorité du concile sur le pape persista surtout en France. Même après le concile de Trente, elle provoqua de nombreuses luttes, et, longtemps encore, subsista dans le sein de l'Eglise comme une dangereuse maladie.

Le dernier quart du moyen âge nous apparaît comme le temps où la papauté essaye de se mettre au niveau des autres états, comme le temps des conciles et des concordats entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle. Le vieil ordre de choses était dès lors ébranlé et la monarchie universelle du moyen âge était supplantée par une foule de princes souverains et d'états indépendants.

La voie était tout indiquée à la papauté : comme les autres princes, elle devait se constituer un territoire particulier qui fût uniquement l'état ecclésiastique et où nul autre que le pape, pas même l'empereur, n'exerçât la souveraineté. Car la puissance impériale avait depuis longtemps renoncé à regarder l'Italie, comme une province de l'empire romain, et à faire valoir à Rome son autorité. La protection de la France

avait été, au XIV[e] siècle, funeste pour l'Eglise ; les papes n'avaient donc pas à la souhaiter de nouveau. Depuis le milieu du XV[e] siècle, cette tendance fut chez les papes, à Rome, de plus en plus sensible, et quoique ce fût là le seul moyen de sauvegarder la liberté de l'Eglise, il n'en résulta pas moins pour la papauté et, par suite, pour l'Eglise un nouveau danger. Les papes durent désormais chercher protection pour leur souveraineté non seulement chez les princes étrangers, mais aussi dans leur propre territoire ; ils durent en outre par des alliances avec les autres princes se procurer aide et secours, pour affermir et étendre leur souveraineté. La première nécessité pouvait donner naissance au népotisme (1). Les papes, pour que leur autorité à Rome fût plus solide, furent choisis ordinairement dans les meilleures familles de la noblesse. Ils profitaient ensuite de leur influence pour élever et enrichir leur famille. La seconde nécessité pouvait jeter dans l'opposition contre l'Eglise les princes et les puissances exclus de cette étroite alliance. Cette organisation d'un état ecclésiastique italien, devenue nécessaire pour l'indépendance de l'Eglise, fit que le plus souvent le pape fût pris dans la nation italienne. Dans les derniers temps du moyen âge, deux étrangers seulement, deux Espagnols, arrivèrent sur le trône pontifical, Calixte III et Alexandre VI ; ce dernier déshonora l'Eglise et lui causa des maux incalculables.

Avec la tendance nationale qui prévalait chez les peuples d'Occident, il était évident qu'il devait y avoir quelque trouble dans leurs rapports politiques extérieurs avec la papauté. Ces rapports furent réglés peu à peu par des conciles généraux comme le concile de Constance, le V[e] concile de Latran et par des concordats. Le V[e] concile de Latran accorda aux rois de France le droit de présenter

(1) Cf. Hoefler. *Die romanische Welt und ihr Verhältniss zu den Reformideen des Mittelalters* p. 468, dans les rapports des séances de la classe de Philosophie et de l'Histoire de l'Académie impériale des sciences. Tome 21. Vienne, 1878.

c'est-à-dire de nommer les évêques aux sièges vacants. Ce droit, certains princes en Allemagne, les rois et les princes de la péninsule hispanique le possédaient déjà au XVe siècle. Le règlement des rapports des Eglises de chaque Etat avec la papauté n'était pas la seule tâche des conciles de ce temps : ils devaient aussi travailler à la réforme des mœurs et l'amener par des lois ecclésiastiques. Car, par suite du schisme d'Occident qui empêcha l'autorité de l'Eglise de s'exercer vigoureusement et avec efficacité, par suite des richesses excessives des bénéfices ecclésiastiques et des couvents, une effrayante mondanité s'était introduite dans l'Eglise. Au XVe siècle, la simonie était devenue tout à fait ordinaire, on achetait non seulement les bénéfices, mais encore l'expectative aux bénéfices ; la nomination à une foule de bénéfices avait peu à peu été réservée au pape. Le concubinage était devenu la plaie du clergé séculier, et il n'entraînait plus la honte qui s'y était attachée autrefois, puisque à la fin du moyen âge l'immoralité s'était installée presque sur le trône pontifical. La discipline des cloîtres avait fait place à la mollesse et à la frivolité. Aussi un mécontentement général se produisait contre l'état général de l'Eglise, gagnait tous les hommes de bien et se traduisait hautement et partout par de vifs rappels à la réforme. A côté d'ailleurs de l'affaiblissement et de la dissolution de tous les liens moraux, il y eut au XVe siècle un sérieux mouvement de réforme dans le chef et dans les membres : c'est même l'époque des essais de réforme tentés sur tous les terrains. Les conciles semblèrent l'instrument le plus efficace de ces réformes.

Un trait plus saillant encore caractérise la physionomie du moyen âge à son déclin : c'est l'humanisme. Le sentiment général de la dégénérescence et de la décrépitude de la forme et de la méthode scolastiques aboutissait au dégoût et à la haine de ce genre d'exposition stéréotypée qui, dans l'établissement de thèses et d'antithèses, se perdait souvent en une série interminable d'arguments pour et contre.

Ce changement était dû en Occident aux classiques latins et grecs qui, non seulement étaient de plus en plus connus, mais même étaient introduits dans les grands établissements d'instruction, comme livres de classe, pour la formation de la jeunesse. En Italie, la Renaissance avait commencé déjà au XIVe siècle, mais avec l'arrivée de plusieurs savants venus de Constantinople en Italie, au milieu du XVe siècle, quand l'empire d'Orient succomba à Constantinople sous les coups des Turcs, la Renaissance prit un vif essor, et dans tous les pays de l'Occident eut dans le domaine de la littérature et de l'art la direction dominante. A la fin du XVe siècle, et au commencement du XVIe, grâce à l'effort d'une foule de grands hommes, tels que Michel-Ange et Raphaël, elle atteignit à Rome son apogée.

Dans la plupart des pays, en Italie, en Espagne, surtout en France, la réconciliation se fit entre l'humanisme et l'Eglise. Cette dernière prenait pour la seconde fois à son service la vérité et la beauté que la vieille Grèce et Rome avaient produites ; elle provoqua et réalisa une nouvelle période de splendeur dans l'architecture, la sculpture, la peinture et aussi dans toutes les branches de la littérature. La théologie elle-même dut abandonner sa vieille défroque tout usée et s'accommoder au temps et aux exigences esthétiques du moment. Cette réconciliation avec l'esprit du siècle eut lieu d'abord en Espagne, et l'Eglise vit alors, au XVIe et au XVIIe siècles, une époque de splendeur comme elle n'en avait eu que deux autres, aux IVe et Ve siècles, et au XIIIe siècle. De l'Espagne cette théologie vivifiée s'étendit peu à peu dans les autres pays qui demeurèrent fidèles à l'Eglise.

Mais en Allemagne, la situation de l'Eglise et de l'Etat subit un tout autre courant. Ici aussi les tendances nationales dominaient, mais avec cette différence que les divers états de la mouvance immédiate de l'empire, regardaient leur indépendance à l'égard du pape et de l'empereur

comme un besoin de la nation allemande, dût celle-ci y perdre désormais son unité et sa force. L'appel à la réforme dans le chef et dans les membres ne retentissait nulle part avec plus d'éclat qu'ici; déjà, à diverses reprises, les diètes allemandes avaient exposé leurs griefs et réclamé la réforme. Au XVe siècle, il avait été beaucoup fait pour l'amélioration des mœurs et le renouvellement de la vie ecclésiastique; et, comme dans les états romains et dans l'Allemagne demeurée catholique, il aurait été possible aussi à l'empire allemand de contracter avec l'Eglise une union aussi parfaite que celle qu'assura le concile de Trente dans les Etats catholiques. Mais dans une grande partie de la nation allemande, ce mouvement vers la réforme dégénéra en révolte contre l'Eglise et en une rupture graduelle avec le Christianisme. C'est que des hommes sans mission, qui eux-mêmes avaient besoin de réforme, se précipitèrent avec passion dans ce mouvement et le dirigèrent vers un tout autre but que celui que l'on avait d'abord voulu. Le sentiment religieux, loin de devenir plus profond, alla sans cesse s'affaiblissant; et ce refroidissement de la religion contribua à en séparer de grandes masses de peuples. Au lieu d'un esprit favorable à l'union dans l'Eglise, on eut un esprit de secte qui ne put maintenir les peuples dans l'unité que par la force, et par une opposition générale contre Rome et contre l'Eglise : au lieu enfin d'une amélioration des mœurs, on eut une recrudescence de corruption, la haine et la division dans les diverses classes et les différentes confessions, pour aboutir, avec les révoltes des paysans et la guerre de Trente ans, à un déchaînement, et à une ruine générale.

Et ce ne fut pas seulement dans l'Allemagne du Nord, mais aussi dans les pays septentrionaux et en Angleterre, que le mouvement de réforme prit la même direction et aboutit à l'abandon de l'Eglise, à la laïcisation de la vie de l'Eglise et au mélange de la religion et des institutions religieuses avec le gouvernement séculier. Une grande

partie des nations allemandes entra, pour son développement historique et politique, dans une voie tout à fait en dehors de l'Eglise, et, comme dans le paganisme, soumit à la puissance de l'état les affaires religieuses.

A tous les éléments déjà cités s'en ajoutent d'autres encore : l'invention de l'imprimerie et la découverte du Nouveau Monde. L'invention de l'imprimerie facilita la diffusion de la pensée et des ferments de culture intellectuelle, d'une manière extraordinaire ; elle étendit son influence sur tous les peuples et fut pour la civilisation un des plus puissants leviers. Elle fut ainsi utile à la religion. Les livres saints et les écrits théologiques et religieux furent ceux que l'imprimerie répandit tout d'abord principalement. Mais elle fut aussi un instrument pour la diffusion des mauvais écrits, des vues et des idées fausses et dangereuses. C'est surtout au temps de la Réforme que l'imprimerie s'est révélée comme une nouvelle puissance, capable d'exercer une grande influence sur l'histoire du monde.

La découverte du nouveau monde ouvrit non seulement de nouvelles voies au commerce, mais de nouveaux horizons aussi à la culture intellectuelle ; elle prépara les esprits à se faire une idée exacte de la sphéricité de la terre et de sa place dans le système du monde, elle procura enfin à l'universalité et à l'expansion de l'Eglise un nouveau et fertile domaine.

§ 2

Situation de l'Eglise dans les divers pays au XVIe siècle.

Le tableau de l'état religieux et politique de l'Occident à la fin du moyen âge, que nous venons de tracer, demande encore quelques détails pour les divers pays : nous aurons ainsi un tableau complet qui expliquera la marche particulière de l'histoire de l'Eglise et de la religion, et le cours des controverses dogmatiques dans les temps modernes.

A. Dans tous les domaines de l'intelligence humaine, ce fut l'Espagne au milieu de la péninsule Ibérique, qui au XVI[e] siècle tint le premier rang : divers facteurs ont contribué à le lui assurer. Jusqu'à la fin du XV[e] siècle l'état politique et religieux et la situation morale de l'Espagne n'étaient guère meilleurs que dans les autres pays. Il y avait dans la péninsule, comme dans les autres pays, de nombreux princes souverains avec des domaines plus ou moins grands ; parmi ces états, outre les pays maures, les plus considérables étaient le royaume de Portugal, la Castille et l'Aragon. Ici comme ailleurs, une immense immoralité s'était introduite dans le peuple, et cela s'explique suffisamment, si l'on ajoute que dans la plus grande partie du clergé régulier et séculier, qui doit être le sel de la société régnaient d'un côté l'ignorance, de l'autre, par suite des énormes richesses, le luxe, la vie facile et le mépris de la discipline ecclésiastique. Le concubinage parmi les ecclésiastiques était si commun qu'en Castille leurs bâtards pouvaient même hériter. De même que les bâtards des rois avaient peu à peu donné des familles régnantes à toutes les principautés, de même ils parvinrent en Aragon et en Castille, grâce à la nomination du roi, à monter sur les sièges épiscopaux ; et les maîtresses royales délaissées furent pourvues des dignités d'abesses dans les cloîtres(1). Il est vrai que sur ce fond si sombre s'élevèrent toujours de grands caractères, pour travailler à l'œuvre de la réforme, tels saint Vincent Ferrier, et la pieuse régente Isabelle de Castille, qui succéda à son frère sur le trône de Castille, le 11 décembre 1474. Elle avait épousé, en 1469, Ferdinand d'Aragon qui devint aussi roi d'Aragon en 1479, après la mort de son père. Mais le principal réformateur de l'Espagne fut le Cardinal Ximenès, né en 1439 à Torrelugana près de Tolède.

Après avoir fait ses études à l'Université de Salamanque

(1) Héfélé, *Ximenès*, p. 174 et suiv.

et à Rome, il fut après son retour en Espagne nommé curé, puis administrateur de l'évêché de Siguenza. Il avait déjà quarante-huit ans, lorsque, méprisant les honneurs du siècle, il entre au noviciat des Franciscains, et, pendant plusieurs années, il se livra dans le cloître aux exercices ascétiques, à la contemplation et à l'étude. Cependant Dieu avait sur le pauvre moine franciscain des vues plus hautes. Ce fut précisément au moment, si critique et si décisif pour l'Espagne, où Ferdinand conquit, le 2 janvier 1492, Grenade, fit prisonnier le dernier roi maure, se rendit maître de ses Etats et réunit ainsi sous son sceptre presque toute la péninsule; ce fut alors que la reine Isabelle choisit Ximenès, l'un des plus grands hommes de l'Espagne, pour son confesseur et son conseiller. Elle excellait d'ailleurs à trouver les hommes que réclamaient les besoins de l'Etat : elle donna à Colomb l'équipement nécessaire à ses voyages de découvertes, et elle décida le brave Gonzalve de Cordoue, le conquérant de Grenade, à étendre la puissance espagnole à Naples et en Sicile.

Tout d'abord, Ximenès, nommé pour trois ans provincial des Franciscains en Castille, employa à la réforme de son ordre une activité couronnée de succès ; il fut ensuite, en 1495, nommé par la reine, archevêque et prince de Tolède. Désormais il dut prendre part à toutes les affaires importantes du royaume, et spécialement aux contrats de famille entre le roi Ferdinand et l'empereur d'Allemagne Maximilien, par qui fut fondée la grande puissance de la maison d'Habsbourg. Le fils de l'empereur, Philippe, avait épousé Jeanne, la fille de Ferdinand et d'Isabelle, et leur héritière ; de ce mariage naquit Charles-Quint. Le fils de Ferdinand épousa Marguerite, fille de l'empereur. Lorsque en 1504 Isabelle mourut, Philippe, fils de l'empereur, fit valoir d'abord ses prétentions sur la Castille, mais la mort l'emporta bientôt. Ce fut Ximenès qui maintint l'unité du royaume en faisant donner la régence de Castille à Ferdinand. Ximenès, sur la proposition du roi, fut alors nommé

cardinal par Jules II, et par Ferdinand le Grand inquisiteur de Castille. Dans l'exercice de cette dernière fonction, le cardinal montra comme ses prédécesseurs (car l'Inquisition avait été établie, en Espagne, par Ferdinand en 1492) une sévérité excessive, mais modérée cependant, par rapport à la leur ; sévérité qui ne peut d'ailleurs être excusée que par les circonstances dans lesquelles la monarchie absolue se débattait violemment, au milieu du chaos de la situation politique. Il s'agissait de gagner au christianisme les Maures et les Juifs, car l'unité du royaume en dépendait; dans ce but les princes crurent pouvoir se permettre l'emploi de la force, comme Charlemagne envers les Saxons, les rois de France envers les Huguenots et les princes protestants d'Allemagne et d'Angleterre envers les catholiques.

Ximenès n'en acquit pas moins de gloire en reculant les frontières du royaume par la conquête d'Oran, en Afrique (1509), de la Navarre (1513) et par la grande extension donnée à la puissance espagnole en Amérique. Ce fut lui qui joignit à la colonisation en Amérique l'activité des missions et fut ainsi cause que toute l'Amérique du Sud et l'Amérique centrale devinrent et sont restées catholiques. Ce fut lui qui, en qualité d'administrateur du royaume après la mort de Ferdinand, écarta tous les différends et assura à Charles V, l'héritier légitime, la possession tranquille de son royaume.

Mais ce fut dans les affaires intérieures du royaume que le cardinal s'acquit le plus de gloire : il travailla à l'avancement des sciences, au progrès de l'humanisme et des études d'exégèse. Il fonda et dota splendidement l'Université d'Alcala et sut y attirer les meilleurs professeurs. Dans l'édition de la Bible polyglotte d'Alcala, il fournit les moyens nécessaires à la réalisation de cette œuvre dont il avait eu l'idée.

Il mourut le 8 novembre 1517 et laissa le royaume à Charles-Quint. Sous ce dernier et sous son successeur, l'Espagne arriva à l'apogée de sa grandeur historique. La science théologique prit à cette époque, en Espagne, un tel

essor et produisit une si riche et si précieuse littérature, que jamais efflorescence semblable ne s'est reproduite dans aucun autre pays, surtout si on tient compte du peu de durée de cette période et de la petite population de ce pays. Cet élan tout à fait extraordinaire fut provoqué en Espagne par la puissante et durable impulsion de l'autorité royale ; mais Ximenès aussi, comme représentant de la royauté, et avec sa protection, arriva à de grands résultats dans la réforme et le renouvellement de la vie ecclésiastique. Tout cela eut sa répercussion sur les rapports du gouvernement royal avec l'Eglise et avec son chef, alors surtout qu'en Espagne s'établissait l'opinion que le pape devait beaucoup de privilèges à l'Eglise d'Espagne et que l'ardent catholicisme espagnol était autorisé à imprimer, sur bien des points, une direction et à réclamer une certaine autonomie ; ce qui ne veut pas dire qu'il y eut là une menace pour la pureté du dogme ou l'unité de l'Eglise.

B. La situation politique de l'Italie ne subit pas à la fin du moyen âge de modification essentielle, si ce n'est que l'Etat de l'Eglise se consolidait de plus en plus et s'émancipait sans cesse davantage de la tutelle de l'empereur. Par lui les papes furent forcés à des alliances avec les autres Etats italiens et avec les princes étrangers. A Naples et en Sicile, la puissance espagnole s'était consolidée, ce qui était un obstacle et une difficulté à un bon gouvernement de ces pays si richement dotés par la nature. Dans l'Italie centrale, la Toscane, avec Florence pour capitale, jouissait d'une liberté républicaine et d'un grand éclat dans le domaine des sciences et des arts dont les Médicis se firent les Mécènes. Dans l'Italie du Nord, la république de Venise était la plus puissante ; elle avait cependant dépassé l'apogée de sa puissance et de son éclat ; la découverte de la route des Indes-Occidentales par le cap de Bonne-Espérance entraînait tout le commerce sur

les côtes de l'Océan et l'éloignait de Venise. La république fut parfois en lutte avec les papes et parfois aussi en alliance avec eux. Dans les autres états du Nord de l'Italie, à Milan, Modène, dans le Piémont, la Savoie et dans la république de Gênes, où depuis longtemps l'empereur exerçait la suzeraineté, il disputait maintenant dans de longues guerres cette suzeraineté aux rois de France.

D'ailleurs les sciences et les arts parvinrent en Italie, durant le XVI[e] siècle, à un éclat remarquable ; aussi ce siècle a-t-il mérité par excellence le nom de siècle de la Renaissance.

Le besoin d'une réforme des mœurs, et d'une réforme du clergé, privé d'établissements d'instruction nécessaires, se faisait sentir aussi en Italie ; mais ici il ne se traduisit pas par une aussi vive opposition contre l'autorité ecclésiastique que dans les autres pays où Rome prélevait plusieurs impôts et se réservait de nombreux bénéfices. Les tentatives de Réforme ne se produisirent pas en Italie ni en Espagne avec l'appui de la puissance temporelle; c'est qu'il n'y avait pas là un puissant pouvoir central qui s'étendît à toute l'Italie ; et, d'autre part, les constitutions républicaines, à cause de leur caractère changeant, mobile, se prêtaient difficilement ou même se refusaient à une réforme si énergique et si durable. C'est dans ces conditions que commencèrent à la fin du XV[e] et au commencement du XVI[e] siècle, sur divers points des états du Nord de l'Italie, différentes tentatives de réforme. Celle de Savonarole à Florence échoua complètement. Emporté par son zèle passionné pour la réforme des mœurs et encore plus excité par les scandales publics de la cour pontificale d'Alexandre VI, il éblouit le peuple par ses rêveries, ses prétendus prodiges et ses prophéties. Il se jeta dans les mouvements des factions, s'attacha au parti du roi de France contre le pape et Venise et essaya de pousser le roi à convoquer un concile général sans le pape et contre le pape. Pour ces tentatives schismatiques il fut condamné par l'in-

quisition, livré par celle-ci aux magistrats de Florence, qui le firent brûler, le 23 mai 1498 (1).

La renaissance de la littérature théologique n'eut lieu en Italie qu'au XVIe siècle ; Cajetan, le célèbre commentateur de saint Thomas, termina dignement le moyen âge.

C. La France, qui en 1515 avait eu en François Ier un roi puissant et belliqueux, se consolidait de plus en plus à l'intérieur pour se constituer en monarchie absolue. Au dehors elle cherchait sans cesse à étendre ses frontières ; elle acquérait Gènes et Milan en Italie, tandis qu'elle refoulait de plus en plus les Anglais vers le Nord. En France, plus que partout ailleurs, était répandue la théorie de la supériorité des conciles sur le pape, les concordats des papes avec les rois (1517) l'affaiblirent. Le roi, de son côté, se désista de la Pragmatique Sanction et obtint, en compensation, le droit de nomination à tous les évêchés. En théologie, l'Université de Paris exerçait toujours une grande influence; mais dans la seconde moitié du XVIe siècle, l'éclat de la théologie passa peu à peu de Paris à Salamanque, en Espagne, nous verrons plus loin comment. Quant à faire défection à l'Église, la France n'offrait pas pour cela un terrain favorable ; l'unité bien établie du royaume, et la ferme organisation de l'Église en France, que la puissance royale avait intérêt à maintenir, ne permettaient pas une rupture complète avec l'Église que maintenait la nation.

D. En Allemagne, l'empereur Maximilien fit des tentatives, d'ailleurs couronnées de succès, pour établir une constitution plus étroitement unitaire étendue à tout l'empire et assurer la paix publique contre le droit du plus fort, par l'organisation de la chambre de justice impériale. Il divisa aussi tous ses états en dix cercles, pour assurer l'exécution des décrets de cette chambre, et aussi pour la répar-

(1) Cf. RAYNALD. *ad a.* 1418, n. 10 sqq. et JUNGMANN, *Dissert. in H. E.* Tome VI, p. 415.

tition des charges et des contingents de troupes en cas de guerre (1). Mais au fond l'empire demeurait partagé en sept principautés auxquelles se rattachaient une foule de duchés avec des droits de souveraineté assez étendus, des villes libres et autres domaines ecclésiastiques et séculiers, tous jaloux de conserver et d'étendre leurs droits. Un centre solide et qui dirigeât tout manquait en Allemagne ; par suite, une exécution vigoureuse de la réforme, comme en Espagne, était difficilement possible, quoique à diverses reprises, Charles-Quint en eût fait l'essai. Chaque état, chaque dynastie particulière prit les devants, en suivant diverses voies, et les nouveautés ecclésiastiques ne trouvaient en Allemagne un terrain favorable que quand elles secondaient les droits immédiats de souveraineté des princes.

Pourtant, de divers côtés, on se mit à travailler à la réforme de la discipline ecclésiastique. Les religieux surtout en furent l'instrument : grâce à la fondation de nouveaux couvents, grâce à leur union réciproque par dessus les frontières des princes séculiers, il n'était guère possible de leur créer de sérieux obstacles. L'ordre bénédictin fut ainsi renouvelé au XV[e] siècle, et c'est de Bursfeld que partit la réforme. Soixante-quinze couvents du nord-ouest de l'Allemagne se rallièrent à cette congrégation réformée.

Envoyé par Rome, Nicolas de Cus entreprit un voyage à travers l'Allemagne, pour pousser dans les couvents à l'œuvre de la réforme. Ceux qui se distinguèrent le plus furent les *Frères de la vie commune*, qui, au XV[e] siècle, avaient formé dans les Pays-Bas une nouvelle congrégation. Ils s'adonnaient surtout à la mystique et à l'ascétisme, mais aussi à la prédication et à l'enseignement, sans négliger l'humanisme. A cette congrégation appartinrent Jean Ruysbrock, Geert Groot, et Thomas a Kempis ; c'est à elle encore que se rattachent, ou du moins c'est de ses écoles

(1) Cf. Janssen. *Geschichte des deutschen Volkes*. I. p. 552 et suiv.

que sortirent, les humanistes Rodolphe de Langen à Munster, Agricola, Hegius à Deventer, Werner Rolewinck à Cologne, Jean de Dalberg à Worms, Jean Tritenheim à Sponheim, Ulrich Zazius à Heidelberg, Sébastien Brant et Geiler à Strasbourg, Heynlin de Stein à Bâle, Reuchlin à Tubingue, surtout Erasme de Rotterdam (1). De 1456 à 1506 il ne fut pas fondé dans l'empire moins de neuf Universités nouvelles : Greifswald, Bâle, Fribourg, Ingolstadt, Trèves, Tubingue, Mayence, Wittenberg et Francfort-sur-l'Oder.

Quelle fut la générosité, la puissance et la vivacité du sentiment religieux chez le peuple allemand du XV[e] siècle, les édifices religieux élevés à cette époque dans toutes les contrées de l'Allemagne l'attestent clairement. On peut bien affirmer que la plupart des églises qui existent actuellement dans l'empire datent de cette époque. C'est le temps où la bourgeoisie sortit partout de son obscurité ; elle agrandit les villes ou en fonda de nouvelles, s'appliqua à l'industrie et aux manufactures, releva le commerce et la navigation, et employa les richesses et les ressources ainsi acquises à élever et à embellir les églises. A cette époque appartiennent une foule de monuments inoubliables, parmi lesquels se placent au premier rang les cathédrales de Ratisbonne, Ulm, Augsbourg, Munich, Fribourg, un grand nombre d'églises à Francfort, Mayence, Cologne, Trèves, et, dans le centre et le nord de l'Allemagne, à Lubeck, Brunswick, Dantzig (2) etc. En même temps que l'architecture, la peinture avec ses maîtres de premier ordre, Memeling, Holbein, Durer, la peinture sur verre, la fonderie de bronze et la sculpture atteignirent une splendeur sans égale, qui malheureusement, par suite du funeste schisme du XVI[e] siècle et des guerres du XVII[e], qui en furent la

(1) Voir Janssen, *l. c.* p. 72 et suiv.

(2) Nous devons renvoyer aux ouvrages qui s'occupent de la construction des églises dans les diverses contrées de l'Allemagne. Cf. Janssen *l. c.* p. 130 et suiv.

conséquence, fut suivie d'un recul qui a retardé d'un siècle la culture intellectuelle de l'Allemagne.

On travailla aussi avec zèle à ranimer chez le peuple le sentiment religieux. Pour relever l'enseignement de la parole divine, il fut fondé dans les grandes villes des places de prédicateurs. L'imprimerie fut utilisée, elle aussi : grâce à elle on répandit les écrits religieux, les traductions des livres saints, des catéchismes, des livres de prière etc.

Quand donc les historiens protestants veulent expliquer le cours différent de l'histoire de l'Eglise en Espagne et en Allemagne, où elle aboutit, au commencement du XVI[e] siècle, à la séparation d'avec l'Eglise, quand ils prétendent expliquer cette marche différente par la différence de caractère des peuples romans et des peuples germains et ajoutent que ces derniers ont pénétré plus intimement dans le caractère du Christianisme et ont par là en se séparant de l'Eglise catholique, résisté à cette tendance de l'Eglise à devenir trop extérieure (1), rien n'est moins justifié. Une grande partie, peut-être la plus grande partie de la nation germanique, surtout au sud et à l'ouest de l'Allemagne, est demeurée fidèle à l'Eglise, et c'est elle qui dans les temps modernes, dans les différents domaines de la vie ecclésiastique, de la science et de l'art, a donné le ton au catholicisme. Seule cette partie de la nation germanique qui, située au centre et au nord de l'Allemagne, avait embrassé le Christianisme, vers l'an 1000, s'engagea dans la voie ouverte par les réformateurs du XVI[e] siècle, en se séparant de l'Eglise commune. Et ce n'est pas elle qui a embrassé le Christianisme avec plus d'ardeur et qui l'a manifesté dans la pratique de la vie. Où trouver les preuves de cette prétention ? Est-ce dans la désolation des églises protestantes qui, dans les contrées entièrement protestantes, sont bien occupées aux jours de concert ou de représentations publiques,

Ainsi Maurenbrecher : *Geschichte der katholischen Reformation*. Nordlingen, 1880, p. 75.

mais qui en dehors de ce temps ressemblent, par leur vide, à de froides salles de spectacle ? Est-ce encore l'éloignement dans lequel se tient le peuple à l'égard de ses prédicants ? ou bien le protestantisme a-t-il produit un grand nombre de ces hommes, qui, par leurs sentiments vraiment chrétiens et leur vie modèle, ont été un objet de vénération pour le peuple ? Tels sont la plupart des saints que l'Espagne, l'Italie et la France ont donnés au XVIe et au XVIIe siècle. Sainte Thérèse, saint Jean de Dieu, saint Jean de la Croix, saint Ignace, saint François-Xavier, saint Philippe de Néri, saint François de Sales, saint Vincent de Paul,etc.,tels sont à l'horizon de la vie religieuse les astres auxquels le protestantisme ne peut rien opposer qui puisse, même de loin, leur être comparé.

Non ! cette partie de la nation germanique qui a suivi le drapeau de Luther n'a pas saisi plus vivement le Christianisme ; elle s'est contentée de séculariser la vie religieuse, en jetant par-dessus bord les fonctions sacerdotales et pastorales des chefs des communautés religieuses et chrétiennes, en même temps que l'enseignement infaillible de l'Eglise ; elle a cherché et pris un point d'appui en dehors de la société chrétienne fondée par les Apôtres. A cette émancipation et à cet éloignement du royaume de Dieu fondé par le Christ et les Apôtres, dans lequel, selon le mode et l'ordre déterminés par lui, se continuent l'enseignement, le sacerdoce, et le pastorat du Christ, à cet éloignement s'ajoute la sujétion de la société religieuse à la puissance de l'Etat, au moins dans son organisation extérieure. Pour les sociétés religieuses nouvelles, elles ont gagné à cela, il est vrai, que l'Etat leur a assuré l'existence pour un temps plus long, mais elles en sont aussi venues avec l'Etat à des rapports, qui sont tout autres que ceux que le Christ a déterminés pour son Eglise. Par contre, au XVIe siècle, l'Église d'Espagne surtout, par l'intense ardeur de son christianisme, a donné dans la multitude des grands saints, fondateurs d'Ordres et missionnaires, que

nous avons nommés, un tout autre exemple. De même, dans la partie de l'Allemagne du Sud et de l'Ouest, restée fidèle à l'Eglise, la réforme de la vie ecclésiastique, selon les prescriptions du concile de Trente, fit peu à peu de tels progrès et prit une telle extension, que c'est là précisément que le Christianisme apparut dans toute son intensité. Dans l'autre partie de l'Allemagne, au contraire, c'est le dépérissement et l'extinction du Christianisme aussi bien dans la théologie que dans le culte et la vie morale. L'essai de réforme du XVe siècle avait été insuffisant; il n'avait eu qu'un bon commencement, la preuve de son insuffisance est dans les réclamations répétées des diètes du XVIe siècle, comme par exemple de celle de Nuremberg (1) (1522).

E. Les Pays-Bas et la Suisse sont ici étroitement liés à l'Allemagne. Les premiers qui, avec leurs nombreux duchés et comtés, avaient été durant des siècles dans des rapports de dépendance avec l'empire allemand, étaient venus à l'Autriche, comme pays de la couronne par le mariage de l'empeur Maximilien avec Marie duchesse de Bourgogne, et après la mort de Philippe le Beau, fils de Maximilien, étaient échus à son petit-fils Charles-Quint. Ce dernier déjà maître de l'Espagne et de l'Autriche, fonda, comme empereur d'Allemagne, une monarchie universelle, sur laquelle le soleil ne se levait ni ne se couchait. Les villes des Pays-Bas étaient arrivées, par le commerce et l'activité de leurs habitants, à une telle splendeur et une telle richesse qu'elles possédaient tous les moyens nécessaires d'élever de magnifiques églises. Rien d'ailleurs ne fut épargné dans ce but. C'est à peine si on peut trouver ailleurs un pays d'aussi petite étendue aussi riche en monuments religieux de premier ordre que la Belgique ; il suffit de rappeler les églises de Liège, Louvain, Anvers, Bruxelles, Bruges, Gand. Seulement la division du pays en diocèses laissa beaucoup à

(1) Cf. Dittrich. *Zur Geschichte der Cathol. Reformation* in *Hist. Jahrbuch*, 1884, p. 355 et suiv.

désirer. Tandis que plusieurs contrées se rattachaient à Cologne et à Trèves, les autres évêchés, spécialement celui de Liège, avaient trop d'étendue. Le successeur de Charles-Quint, Philippe II, qui était en même temps roi d'Espagne, y avait remédié par une nouvelle création de diocèses, qui fut approuvée par Paul IV en 1559 : les Pays-Pas étaient divisés en quatorze évêchés et étaient dotés en partie par les riches abbayes qu'ils renfermaient. Seulement la domination espagnole n'était pas très acceptée des habitants de ces pays. Les fonctionnaires espagnols, peu sympathiques à ce peuple dont le caractère leur était étranger, n'avaient que de l'aversion pour ses goûts de liberté et d'autonomie. A tout cela vinrent se joindre la nouvelle division des diocèses et l'occupation de plusieurs sièges épiscopaux par des Espagnols. Tout cela ne fit qu'augmenter le mécontentement. Les idées de réforme trouvèrent ici un terrain favorable, elles firent corps avec les goûts du peuple pour l'indépendance et la révolte contre la domination espagnole.

La Suisse s'était déjà depuis longtemps séparée de l'Allemagne, et avec ses treize cantons elle s'était formée en confédération et en état indépendant. De là vient que les Suisses, dans les nombreuses guerres d'alors entre la France et l'Allemagne, s'alliaient tantôt d'un côté tantôt de l'autre, et leurs troupes servaient en qualité de mercenaires tour à tour l'un et l'autre parti. Mais à l'intérieur la Suisse était un terrain favorable aux nouveautés ecclésiastiques et religieuses ; car ses cantons isolés et indépendants se sentaient soutenus contre les puissances catholiques. Ainsi Zurich, Genève, Bâle et Berne furent pour les nouvelles idées de Zwingle, Calvin, Æcolampade, de bons champs d'expérience.

F. La Grande-Bretagne, il est vrai, n'a pas pris par ses théologiens une grande part à l'histoire des dogmes aux temps modernes. L'Angleterre et l'Ecosse furent entièrement enveloppées dans la révolte contre l'Eglise ; l'Irlande,

demeurée catholique, dut employer toute son énergie à conserver sa foi et à se garder contre les persécutions. Mais, quand on considère l'état florissant de l'Eglise dans ces contrées durant le moyen âge, et la part qu'elles eurent dans le mouvement religieux du XVI[e] siècle, il importe de compléter par ce pays le tableau religieux de l'Europe chrétienne au XVI[e] siècle.

Pendant le XV[e] siècle, la puissance royale avait subi une éclipse en Angleterre ; sauf Calais, elle avait perdu toutes ses possessions continentales. Mais en 1507 Henri VIII arriva au trône, et il régna assez longtemps, jusqu'en 1547, pour assurer à ses maximes de gouvernement une influence durable sur l'organisation de l'Etat. Ses efforts et ceux de son ministre Wolsey, pour relever les sciences et restaurer les deux universités d'Oxford et de Cambridge, ne furent pas sans mérite. Au commencement de l'agitation religieuse de l'Allemagne, il écrivit contre Luther, pour défendre les sacrements, et il mérita par là le titre de « *Défenseur de la foi* ». Mais la sensualité fut chez lui plus forte que tout, et elle l'entraîna à se séparer de l'Eglise. Ne pouvant obtenir du pape la dissolution de son mariage régulier avec son épouse, Catherine d'Aragon, pour épouser une dame d'honneur de celle-ci, Anne de Boleyn, il le fit déclarer dissous par l'archevêque Cranmer gagné à sa cause, et il fit proclamer par Cromwell, nommé son vicaire général, la séparation de l'Angleterre d'avec Rome en 1534. Il s'arrogea ensuite la nomination à tous les sièges épiscopaux et rendit des décisions sur la doctrine et le culte.

Son successeur, Edouard VI (1547-1553), continua cette politique : il publia, en 1549, le rituel et la profession de foi de l'Eglise anglicane. Sous la reine catholique Marie (1553-1558), il y eut une courte interruption dans cette politique ; mais elle fut reprise et poursuivie avec une grande dureté et une grande cruauté par la reine Elisabeth (1558 1603), qui succéda à Marie. Quand elle voulut exiger de tous les ecclé-

siastiques le serment de suprématie, Pie V l'excommunia en 1570 et délia tous ses sujets du serment de fidélité. La reine en prit occasion pour porter contre les catholiques les mesures les plus sévères, et elle les écarta de toute vie publique.

L'Irlande n'était soumise à la domination Anglaise que pour une faible partie. Elle était gouvernée dans les districts du Sud-Est par un gouverneur anglais. Dans ces districts, Henri VIII exigea des évêques Irlandais le serment de suprématie. Quelques évêques le prêtèrent, mais la plus grande partie du peuple demeura fidèle à l'Eglise et y fut maintenue surtout par les religieux. Cette résistance porta Elisabeth à redoubler de cruauté contre les Irlandais et à prendre des mesures qui leur enlevaient presque tout droit de propriété sur le sol de leur patrie. Les Irlandais ont supporté tout cela avec héroïsme sans se laisser détacher de leur foi. Durant des siècles, leurs prêtres sont allés se former à l'étranger, à Rome, à Louvain, à Lisbonne, à Valladolid et ailleurs ; à l'école de la persécution, leur foi s'est raffermie et ces proscrits ont été les apôtres de la foi en Amérique et même en Angleterre.

L'Ecosse, pour laquelle l'évêché d'Andrew avait été érigé en métropole, en 1472, affirma encore plus longtemps son indépendance à l'égard de l'Angleterre. Pendant la régence et sous la minorité de Jacques V, le parti Anglais soudoyé par Henri VIII ne fit que gagner du terrain et, dans la triste situation où d'ailleurs se trouvait l'Eglise, il produisit une immense confusion. D'après les statuts diocésains publiés en 1514, par le métropolitain Forman (1513-1521), l'immoralité du clergé était, ici aussi, le point sombre de la vie ecclésiastique, et c'est par là que les novateurs trouvèrent facilement accès auprès du peuple (1). Jacques V tint cependant jusqu'à sa mort, arrivée en 1542, les novateurs

(1) Cf. Bellesheim. *Geschichte der kathol. Kirche in Schottland.* Tome I, p. 317.

loin des limites de son royaume. Mais durant la régence, pendant la minorité de Marie Stuart, le comte d'Arran régent du royaume fit cause commune avec Henri VIII. Le métropolitain Hamilton essaya, il est vrai, par des synodes en 1549 et 1552, d'obtenir une amélioration dans les mœurs du clergé. Mais les novateurs se serrèrent de plus près, rappelèrent en Ecosse l'agitateur Knox déjà banni plusieurs fois, et en 1556, après la mort de Marie ils commencèrent une lutte expresse contre les images ; l'arrêt du parlement d'Août 1560 scella l'introduction en Ecosse du symbole réformé.

§ 3

Histoire de la théologie dans les temps modernes, en Espagne.

C'est l'histoire de la science théologique qui nous introduit dans l'histoire des dogmes aux temps modernes ; car c'est elle qui d'une part prépare les décrets dogmatiques de l'Eglise, de l'autre les explique, les développe et les précise. Un échange mutuel de rapports unit la formation des dogmes et la science théologique ; cette dernière représente le facteur humain dans l'expression et le développement des dogmes. Quoique, dans son essence, le fond de la théologie dogmatique soit révélé de Dieu et soit par conséquent immuable, cependant sa forme extérieure et sa méthode d'exposition varient selon les exigences et les particularités de chaque époque. Celles-ci imposèrent à la théologie des temps modernes spécialement un triple rôle : elle dut d'abord répondre davantage aux exigences de l'humanisme et de la Renaissance, c'est-à-dire satisfaire les exigences de la science et de la vie intellectuelle renouvelées, en même temps que, devant le protestantisme, elle doit justifier et approfondir la doctrine des sources de la foi, du péché et de la justification, de l'Eglise et des sacrements. Depuis le milieu du XVIIIe siècle, elle doit de plus, en présence de

l'incrédulité croissante, défendre les vérités de la foi contre toutes les attaques, en même temps qu'elle doit les enseigner et les expliquer.

Aux deux premières exigences, la science théologique des temps modernes, surtout en Espagne, s'est efforcée de répondre entièrement ; aussi, pour l'histoire des dogmes au temps modernes, les théologiens espagnols jusqu'au milieu du XVII[e] siècle occupent la première place ; ils avaient déjà eu aussi au concile de Trente une prépondérance très marquée avec, entre autres. Lainez, Melchior Cano, Soto, Carranza, Salmeron etc.

1. Cette fécondité et cet éclat unique de l'Espagne dans l'histoire de la théologie a eu son point de départ dans l'Université de Salamanque. Bien qu'elle n'ait pas, comme l'Université de Paris au moyen âge, attiré les étudiants de toutes les nations de l'Occident, cette école s'est acquis pourtant par la valeur de ses théologiens une renommée universelle, comme Paris au moyen âge, et elle a été nommée, à bon droit, l'Athènes de l'Espagne. Salamanque avait déjà obtenu lors de sa fondation par saint Ferdinand, en 1243, un « *studium generale* » et au concile de Vienne, en 1310, elle avait été désignée à côté de Paris, Bologne et Oxford, comme la quatrième des grandes Universités. Elle obtint sa faculté de théologie de l'antipape schismatique Benoît XIII (1). Mais ses célèbres professeurs de théologie lui obtinrent une renommée universelle au XVI[e] siècle, et elle l'a conservée jusqu'au milieu du XVII[e] siècle. Le restaurateur de la théologie à Salamanque fut François de Vittoria, le père de la Néo-Scolastique. Il était né, en 1488, à Vittoria ; il fit d'abord ses études en théologie chez les dominicains de Burgos ; ensuite de 1505 à 1522 il alla chez les dominicains de Paris où le néerlandais Pierre Crockart l'initia à l'étude de saint Thomas. Ce fut le cardinal d'Amboise, ministre de Louis XII, qui appela de Hollande à Paris, pour la réforme des couvents,

(1) Voir Denifle, *Universitäten*. Tom. I. p. 480 et suiv.

ce fameux dominicain (1). Après être revenu en Espagne comme licencié en théologie et avoir enseigné quelques années à Valladolid, François de Vittoria obtint, en 1526, une chaire de théologie à Salamanque ; il la conserva jusqu'en 1544 et rassembla autour de sa chaire un cercle nombreux d'élèves brillants. C'est lui qui prit pour base de son enseignement la Somme de saint Thomas, au lieu du livre des Sentences ; il donna ainsi une direction nouvelle non seulement aux Dominicains, mais aussi à la plupart des autres ordres qui avaient leurs collèges à Salamanque ; il en existait alors trente-quatre. Aussi c'est seulement au XVIe siècle que saint Thomas obtint la considération qu'on lui devait dans l'enseignement de l'Eglise, et une autorité qu'aucun autre maître n'a encore jamais eue dans l'enseignement de la théologie. François de Vittoria tint compte aussi des exigences de son temps, il évita les discussions et les questions subtiles, les formes stéréotypées et désormais inutiles de la Scolastique du XVe siècle. Par contre il fit grand cas du fondement positif des dogmes dans la sainte Ecriture et la tradition : il songea aussi à la clarté, et à l'amélioration du latin, en même temps qu'aux erreurs protestantes. C'est lui encore qui introduisit à Salamanque la méthode usitée à Paris, de dicter, au moins en partie, les leçons aux écoliers. Bien qu'il n'ait pas fait imprimer ses leçons, dont la plupart existent encore en Espagne en manuscrit, il a cependant par lui-même et par ses élèves exercé une grande influence pour la réforme de la théologie qui s'est étendue bien au-delà des limites de l'Espagne. Ce furent des Jésuites, anciens élèves à Salamanque, qui portèrent de Salamanque dans les Universités d'Allemagne et de Rome la méthode d'enseignement de F. de Vittoria. Grégoire de Valencia enseigna ainsi à Ingolstadt, Rodrigue d'Arriaga à Prague et Tolet à Rome.

Parmi les élèves de François de Vittoria, beaucoup

(1) Voir le « Katholik » 1884. P. 508 et suiv.

eurent un nom célèbre. Soto, né en 1490 à Ségovie, fut plutôt un de ses collègues qu'un de ses élèves. Il était entré dans l'ordre de saint Dominique et il enseigna la théologie à côté de François de Vittoria. Il combattit avec lui pour la défense de la doctrine thomiste. Sur la demande de Charles-Quint, il se rendit avec son compagnon Carranza, en 1545, au concile de Trente et prit une grande part aux discussions. Il a publié un Commentaire du quatrième livre des Sentences et trois livres *De natura et gratia*.

Barthélemy Carranza, né en 1503 à Miranda, fut élève de François de Vittoria. Depuis 1534 il fut lecteur de théologie à Valladolid. Au concile de Trente, il prit part aux discussions sur les sources de la foi, sur la justification, les sacrements et le devoir de la résidence pour les évêques. Sur cette question (voir plus bas) les évêques espagnols combattirent les vues de François de Vittoria sur le *jus divinum* de ce devoir, et formèrent contre lui une phalange serrée (1). Plus tard Carranza fut, en Angleterre et dans les Pays-Bas, le défenseur de la foi, jusqu'à ce que Philippe II le nomma archevêque de Tolède. Paul IV le préconisa en 1557. Cependant l'écrit publié par lui, à Anvers, sous le titre de *Commentaire sur le catéchisme chrétien*, lui attira les poursuites de l'inquisition espagnole. Il fut emprisonné en 1559 et tenu enfermé jusqu'en 1567 où le pape Pie V évoqua le procès devant lui à Rome. Ce procès se termina en 1575 par la condamnation de Carranza, qui fut obligé de renier seize thèses luthériennes et de renoncer pour cinq ans à l'administration de son archidiocèse. Il mourut bientôt après cette condamnation.

Dans l'école de Fr. de Vittoria, Melchior Cano, né en 1509, mérite une place à part. Elève à Salamanque, il fut en 1535 lecteur de théologie à Valladolid, et depuis 1543 à Alcala, enfin depuis 1546 à Salamanque. Son enseignement

(1) Carranza publia là-dessus un écrit particulier, imprimé chez Le Plat : *Monumentorum ad historiam Conc. Trid. collectio*. Louvain, 1783. Tome III. 522-584.

lui valut ici un grand succès ; il eut le tort de ternir sa gloire par son opposition passionnée contre la Compagnie de Jésus nouvellement fondée.

Au concile de Trente il prit depuis 1551 une part remarquable aux discussions, et son ouvrage *De locis theologicis* lui a valu un renom durable. Cet ouvrage a ouvert la voie à l'apologétique. Pour la forme et le style, il laisse loin derrière lui tous les ouvrages théologiques de ses contemporains et il peut être cité comme un modèle (1).

Les Dominicains, dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, donnèrent à Salamanque une série de professeurs distingués, parmi lesquels deux méritent une attention particulière : Barthélemy de Médina et Bañez. Le premier, professeur de cette Université de 1574 à 1576, publia deux volumes de son commentaire sur la Somme de saint Thomas. Pour cet ouvrage il avait utilisé les travaux de ses maîtres, Vittoria, Soto, Cano, Soto-mayor, Peña etc. Il publia, en outre, une morale en langue espagnole, où il défend le probabilisme. Bañez, né en 1528, fit ses études à Salamanque. Il fut professeur de théologie à Avila, à partir de 1562 ; il alla plus tard à Valladolid ; enfin de 1580 à 1599 il fut professeur à Salamanque. En combattant Molina et sa doctrine de la prédétermination physique, de la grâce efficace, il fut le père de la nouvelle école thomiste. Le commentaire de la Somme de saint Thomas qu'il a publié ne se rapporte qu'à la *Pars* 1[a] et à une partie de la 2[a] 2[ae] ; mais dans ses manuscrits, on retrouve beaucoup d'autres commentaires (2).

Il y avait en outre à Samalanque des chaires pour le nominalisme ; dans cette école la base de l'enseignement était le manuel de Gabriel Biel. Les Dominicains n'étaient pas les seuls à occuper à Salamanque les chaires de théologie ; il y

(1) La 1[re] édition parut seulement trois ans après la mort de l'auteur, à Salamanque, 1563. — Vingt-sept éditions ont suivi. Fermin Caballero a écrit la vie de Cano. (*Vida del ill. Fray Melchior Cano.* Madrid, 1871).

(2) Cf. *Katholik.* Ann. 1885. P. 422 sqq.

avait des membres des autres Ordres et du clergé séculier. Plusieurs de ces professeurs ont laissé un nom dans l'histoire des dogmes. Ce qui contribua beaucoup à exciter à Salamanque la vie scientifique, ce fut la fondation de plusieurs collèges pour les étudiants des différents Ordres et même de plusieurs diocèses d'Espagne. Il y eut, au XVI[e] siècle, beaucoup de fondations de ce genre : les Augustins, les Norbertins, les Hiéronymites et les Carmes réformés fondèrent à Salamanque de nouveaux collèges pour leurs élèves. Les professeurs de ce dernier collège, fondé à Salamanque vers 1572, sous le titre de collège de Saint-Elie, publièrent, de 1631 à 1679, le célèbre commentaire de saint Thomas, connu sous le nom de commentaire des *Salmanticenses*, sur lequel l'histoire des dogmes reviendra souvent (1).

Le nombre des théologiens qui ont enseigné la théologie à Salamanque est d'ailleurs très grand ; les principaux, au XVI[e] siècle, furent Ledesma, Lorca, de Cabrera, Curiel, de Rada (scotiste). Parmi les théologiens qui prirent part aux débats du concile de Trente, il n'y en eut pas moins de soixante-six qui avaient été élevés à Salamanque ou y avaient professé (2).

2. Salamanque n'était pas le seul centre de la science théologique, quoique le nombre des étudiants inscrits à Salamanque, en 1552, fut de six mille trois cent vingt-huit, dont trois cent seize étaient théologiens (3). Le cardinal Ximenès commença en 1498 la construction d'une nouvelle Université à Alcala. Cette Université fut ouverte en 1508 avec quarante-deux chaires dotées. Ximenès attribuait dans la théologie une grande importance aux documents bibliques, de sorte que Alcala fut pour les études exégétiques ce que Salamanque était pour les études dogmatiques. Sous l'impulsion de Ximénès (4), plusieurs savants

(1) Depuis 1871, cet ouvrage a été réédité en vingt volumes (Paris, Vivès).
(2) Cf. Dorado, *Historia de la ciud. Salamanca*. P. 308 (éd. Giron Salamanca, 1861).
(3) *Ib.* P. 127. — (4) Héfélé, *loc. cit.* 12.

d'Acala s'unirent pour rassembler et publier la bible polyglotte d'Alcala en six volumes in-folio. En 1514 parut ainsi la première édition imprimée du texte original de l'Ancien Testament et en 1517 l'édition du texte original du Nouveau Testament, avec la traduction chaldéenne d'Onkelos, la traduction grecque des Septante et la traduction latine de saint Jérôme. Pour les éditions de la Bible publiées au XVIe et au XVIIe siècle, la Polyglotte d'Alcala fut souvent un guide précieux, quoique, au point de vue de l'abondance des indications et de la méthode de correction critique du texte, les travaux d'Alcala aient, de nos jours, été dépassés de beaucoup.

Alcala produisit non seulement dans l'exégèse, mais encore dans la dogmatique, beaucoup de théologiens de marque, parmi lesquels il faut mentionner en particulier Jean de Saint-Thomas, le plus distingué commentateur de saint Thomas, après le concile de Trente ; il professa à Alcala de 1613 à 1643.

A côté de Salamanque et d'Alcala, les Universités fondées au moyen âge à Valladolid, Séville, Lérida, Valence, Barcelone prenaient un nouvel épanouissement. Quelques nouvelles Universités furent encore fondées au XVIe siècle à Grenade, Saragosse, Osma, Murcie, Taragone, Gérone, Santiago et Pampelune (1). Dans toutes ces écoles régnait une grande activité dans la théologie, et presque dans toutes la Somme théologique de saint Thomas prit une influence prépondérante, de sorte que peu à peu l'école des nominalistes disparut.

3. Les scotistes continuèrent, eux aussi, leur école en Espagne : ils s'en tenaient à la méthode, héritée du moyen âge, qui consistait à commenter le livre des Sentences. A cette école appartiennent Jean Ovando († 1610), Grégoire Ruitz († 1603), Jean de l'Incarnation († 1609) etc. Au sujet de l'immaculée conception de Marie, ils eurent le dessus,

(1) Gams. *Kir. Gesch. Spaniens*, III, 2. 130 sqq.

quand le concile de Trente (§ 5) eut déclaré cette doctrine orthodoxe. Le roi d'Espagne Philippe III prit lui-même le plus vif intérêt à la déclaration dogmatique de cette doctrine et il envoya dans ce but une députation à Paul V. Dans d'autres pays, comme en Italie, berceau de l'ordre franciscain et en Irlande, patrie de Duns Scot, les écoles scotistes étaient encore plus florissantes. Parmi les théologiens irlandais, les plus remarquables furent Hugo Cavelli († 1626), Jean Poncius († 1660), qui tous deux appelés à Rome enseignèrent dans le couvent de l'Ara Cæli, et surtout Luc Wadding, qui publia la grande édition des œuvres de Duns Scot (Lyon 1657 et suiv. 26 vol. in-fol.). Les frottements et les controverses entre toutes ces différentes écoles contribuèrent beaucoup à maintenir la vie dans les études théologiques et à pénétrer de plus en plus dans les mystères de la foi et dans leurs enchaînements réciproques.

4. Si l'Espagne, au XVIe et au XVIIe siècle, a eu sur les autres nations la suprématie dans la théologie, elle le doit à l'ordre fondé par l'espagnol saint Ignace et approuvé, en 1540, par le pape Paul III sous le nom de Compagnie de Jésus. La première école théologique de l'ordre fut fondée par saint Ignace au Collège Romain, mais le fondateur fit venir d'Espagne les premiers professeurs : Tolet, élève de Soto, qui enseigna à Rome depuis 1559, Grégoire de Valence, qui professa d'abord à Dillingen, puis à Rome, et qui suivit dans son commentaire la méthode usitée à Salamanque. Lainez et Salmeron se firent remarquer au concile de Trente, Lefèvre prit part aux discussions religieuses de Worms.

C'est cependant en Espagne que la Compagnie de Jésus avait ses plus grands théologiens. Elle fonda tout d'abord, non seulement à Salamanque et à Alcala, mais encore dans les autres villes universitaires de la péninsule, des collèges pour ses étudiants, desquels elle tirait ensuite ses professeurs. A Salamanque, elle obtint, de la munificence du roi Philippe III et de la reine Marguerite, l'édification

d'un collège qui était un des plus beaux monuments de l'Espagne et pouvait loger quatre cents étudiants (1). A la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, les trois plus grands dogmatistes, Molina, Vasquez et Suarez, étaient membres de la Compagnie. Molina († 1600) a pris la méthode de Salamanque, mais n'a enseigné qu'à Evora en Portugal. La renommée qu'il s'est acquise, il l'a méritée par sa doctrine de la grâce; il y affirme, en face des erreurs de son temps, la liberté de la volonté humaine. Il fait ressortir cette liberté tant devant la grâce efficace que devant les décisions prédestinatrices de Dieu, et dans ce but il met en évidence la *scientia media* de Dieu. Son exposé de cette doctrine parut étrange aux écoles de l'Espagne. On lui reprochait aussi sa nouveauté. Aussi trouva-t-elle, chez les thomistes surtout, à la tête desquels se mit Bañez, de violentes contradictions. Les Jésuites à l'unanimité adoptèrent quelques points de la doctrine de Molina et les luttes provoquées par là forment une partie importante de l'histoire des dogmes aux temps modernes.

Vasquez († 1604) fut pendant vingt-neuf ans, d'abord à Alcala puis à Rome, professeur de théologie ; il a composé un long commentaire de la Somme de saint Thomas (2), dans lequel il émet, il est vrai, parfois des opinions tout à fait particulières ; cependant il donne sur beaucoup de questions des explications détaillées et profondes : quelques-uns l'ont pour cela appelé l'Augustin de l'Espagne (3).

Le plus grand des trois et même de tous les dogmatistes postérieurs au concile de Trente, ce fut Suarez († 1617) (4). Elevé à Salamanque, il obtint de bonne heure une chaire de théologie, mais ses supérieurs l'envoyèrent successivement dans plusieurs Universités à Avila, Ségovie, Valladolid, Rome, Salamanque, comme professeur, jusqu'à ce qu'il

(1) Cf. Dorado. 1. c. p. 311 sqq.
(2) Paru à Lyon en 10 volumes in-folio, 1620.
(3) Hurter. *Nomencl.* I, 264 sqq.
(4) Cf. Werner, *Suarez*. Ratisbonne, 1861.

obtînt enfin depuis 1576 une chaire fixe à Coïmbre, où il resta jusqu'en 1616. A la fin de sa vie il dut encore faire un voyage à Rome, pour se défendre, à cause d'une expression inexacte dans la doctrine du sacrement de Pénitence, à propos de la confession orale (1). Dans la plupart des controverses ce sont les doctrines de Suarez que doit consulter l'histoire des dogmes, et ordinairement c'est à lui qu'appartient la palme; mais ceci est surtout vrai de sa doctrine sur la grâce et sur les vertus divines.

Ces théologiens procurèrent à la Compagnie de Jésus un prestige extraordinaire. Dans d'autres pays ils furent sans conteste les chefs de la dogmatique et conquirent les chaires de plusieurs universités. Dans le domaine de l'enseignement de la jeunesse, ils acquirent une supériorité incontestée, et ils la gardèrent jusqu'à la suppression de l'Ordre en 1773. C'est à eux qu'appartient le mérite d'avoir su le mieux préparer les voies à des études fécondes dans les Universités, d'y avoir conduit en masse la jeunesse et d'avoir uni surtout l'éducation à la formation intellectuelle. En même temps en se chargeant des écoles secondaires, la Compagnie de Jésus préparait une série de maîtres instruits, parmi lesquels elle put faire son choix, soit pour occuper les chaires académiques, soit pour l'étude approfondie des différentes sciences.

La gloire de la Compagnie dans le domaine de la théologie dogmatique fut encore rehaussée dans la seconde et dans la troisième partie du XVIIe siècle par trois autres Jésuites Espagnols : Didace Ruiz de Montoya (†1632), Martinez Ripalda (†1648) et le cardinal de Lugo (†1660). Le premier, professeur à Cordoue et à Séville, a étudié avec une profondeur remarquable la doctrine de l'omniscience et de la science moyenne de Dieu, dans son livre *De ideis, de veritate ac de vita Dei*; il a de plus laissé quelques com-

(1) Une édition complète de ses œuvres parut à Venise en 1740 en 23 volumes in-folio : une nouvelle a paru à Paris en 31 vol. (1856-1861).

mentaires sur diverses questions de la Somme de saint Thomas (1). Le second, un des docteurs les plus célèbres de Salamanque, compte parmi les plus grands théologiens d'après le concile de Trente ; il a traité particulièrement la doctrine de la Rédemption et de la grâce, avec une telle profondeur qu'il peut être comparé à saint Athanase et à saint Cyrille d'Alexandrie, et qu'il a mérité le nom de Cyrille des temps modernes. Son ouvrage le plus célèbre est intitulé : *De ente supernaturali* (2). Dans un appendice particulier, il donne une réfutation complète du Baïanisme. Il a aussi écrit un *De virtutibus fide, spe et charitate* et un court commentaire au livre des Sentences (3).

De Lugo, le troisième de ces théologiens illustres, était né à Madrid en 1583. De 1621 à 1641 il fut professeur de théologie au Collège Romain et fut créé cardinal par Urbain VIII. Il est au-dessus des précédents par sa pénétration, et quelques-uns le placent même au-dessus de Suarez, ce qui pourrait être vrai plutôt pour la morale que pour la dogmatique. Il mourut en 1660. Parmi ses écrits (4), ceux qui ont pour la dogmatique une importance particulière sont : *De incarnatione, De venerabili Eucharistiae sacramento et sacrificio*, *de fide*, *de virtute et sacramento Poenitentiae.*

Avec de Lugo se termine pour l'Espagne la série des théologiens célèbres : l'apogée était atteinte. Ce fut désormais la décadence. D'ailleurs même sur les autres points de la civilisation, l'Espagne cède la place aux autres nations. Sans doute il y eut encore une longue série de théologiens remarquables ; c'est à cette époque que se termina l'œuvre des théologiens de Salamanque dont nous avons parlé plus haut. A la Compagnie de Jésus appar-

(1) *De Trinitate, de praedestinatione ac reprobatione hominum et angelorum.*

(2) Après avoir été imprimé plusieurs fois au XVII[e] siècle, cet ouvrage a paru dans une nouvelle édition chez Vivès en 1870. (Paris.)

(3) *Brev. expos. literae magistri.* Coloniae, 1635.

(4) Paru dans une édition complète à Venise, 1717, Paris, 1868. 4 vol. in-8°.

tiennent de Esparsa Artieda (†1676), Vega (†1672), Herrera (†1684); aux dominicains Arauxo (†1664), de Godoy (†1677) etc. Ces derniers ont de l'importance plutôt pour l'histoire de la littérature que pour l'histoire des dogmes (1). La controverse sur l'immaculée conception de Marie, en particulier, fut à cette époque activement discutée en Espagne, comme nous le verrons en son lieu dans cette histoire.

§ 4

La science théologique en Italie.

En Italie, la situation, dans la première moitié du XVIe siècle, n'était pas si favorable qu'en Espagne au développement de la science théologique. D'abord les guerres ininterrompues entre les diverses puissances qui se disputaient la domination ne le permettaient pas. De plus, l'Italie n'avait pas d'Universités florissantes; elle ne connaissait pas comme l'Espagne ces grands centres où se rassemblaient les théologiens. Pour les arts libéraux, comme la sculpture, la peinture et l'architecture, l'Italie avait dès le XVe siècle des foyers remarquables. Ces arts avaient dans les grandes villes comme Milan, Florence, Venise, Bologne, Rome, des écoles particulières et plusieurs papes se montrèrent les Mécènes des beaux-arts. Il y avait aussi en Italie des Universités : l'école de Bologne était renommée pour la jurisprudence, celle de Salerne pour la médecine; Padoue, Pavie, Naples, Pise et d'autres villes possédaient des écoles de théologie, mais ces écoles n'avaient ni la renommée ni l'importance de celles d'Espagne. A cette époque, comme au moyen âge, c'étaient des religieux surtout qui s'occupaient de théologie, et ces derniers avaient, en Italie comme ailleurs, besoin d'une réforme profonde. Cette réforme fut longue à se produire. Beaucoup ont contribué à la réforme de la vie du cloître : d'une part les nouvelles familles des Théatins, fondés par Gaétan en 1524,

(1) Cf. Hurter, *Nomencl.* Tom. II.

des Capucins (1526), des Barnabites (1532), des Oratoriens fondés par saint Philippe de Néri (1596), et en particulier des Jésuites, qui, aussitôt après l'approbation de leur société par le pape (1540), obtinrent par saint Ignace la fondation d'une maison professe à Rome et du Collège Romain, comme établissement d'instruction : au Collège Romain fut ajoutée en 1553 une faculté de théologie et de philosophie. Par la discipline qui florissait dans les Ordres nouveaux, les anciennes maisons furent portées et encouragées à la réforme. D'autre part s'exerçait l'influence réformatrice du concile de Trente, commencé par Paul III en 1545, repris de nouveau après une courte interruption, par Jules III en 1551, et, après une nouvelle interruption, terminé par Pie IV en 1562. A cette influence s'ajouta celle d'une série de papes remarquables qui provoquèrent avec succès la réforme des mœurs, de la discipline ecclésiastique et des établissements d'instruction ecclésiastique.

A Pie IV succéda un saint pape, Pie V (1566-1572). Après lui vint Grégoire XIII (1572-1585), qui fit beaucoup pour le relèvement des établissements ecclésiastiques et des sciences à Rome. On peut en dire autant de Sixte-Quint (1585-1590), qui fit travailler à la correction de la Vulgate et qui réorganisa l'administration des affaires ecclésiastiques en fondant quinze congrégations. Il y eut en outre de saints et grands évêques qui travaillèrent avec un succès extraordinaire à la réforme du clergé, d'abord dans leurs diocèses et ensuite par leur exemple et leur réputation, et leur influence s'étendit dans les milieux les plus éloignés : tels furent Giberti, évêque de Vérone (1524-1554) (1), et saint Charles Borromée, le grand évêque de Milan (1560-1584). A la fin du XVI[e] siècle, Rome en particulier vit une série des plus grands hommes dans ses murs, et plusieurs ont été comptés au nombre des saints. Pie V et saint Ignace furent suivis de saint Philippe de Néri, de saint Louis de Gon-

(1) Voir Dittrich, *Historisches Jahrbuch*, 1886. P. 1 sqq.

zague, de saint François de Borgia. Leur exemple et leur réputation exercèrent, dans une grande étendue, une influence qui excita et releva la vie religieuse et les études théologiques.

Dans le domaine de la théologie dogmatique en Italie, au XVI[e] et au XVII[e] siècles, la palme revient aux Jésuites, qui firent du Collège Romain une des plus célèbres écoles théologiques. Les professeurs qui y enseignèrent dans les premiers temps étaient pour la plupart des Espagnols, qui implantèrent à Rome la méthode de Salamanque et prirent pour base de leur enseignement la Somme de saint Thomas : tels furent Salmeron, Tolet, Vasquez, Suarez, de Lugo. Mais il y eut aussi parmi eux des Italiens comme Bellarmin, né en 1542 à Pulciano, près de Florence. De 1570 à 1576 il fut professeur de théologie à Louvain et depuis cette époque jusqu'en 1589 il professa au Collège Romain, où il fit ses cours célèbres *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*. Ces conférences furent d'abord imprimées à Ingolstadt de 1581 à 1592 et ont paru depuis, à plusieurs reprises. Elles sont, au point de vue de la science, de la profondeur et de la clarté de l'exposition, les meilleures controverses qui existent sur les propositions discutées entre ces docteurs catholiques et les protestants. Parmi les Jésuites italiens du XVII[e] siècle il faut nommer encore Viva (1648-1710) (1). Les autres Ordres ont aussi donné en Italie bon nombre de professeurs de dogmatique. A l'occasion des Congrégations *de auxiliis*, qui sous Clément VIII et Paul V (1597 à 1607) furent tenues à Rome, pour terminer les discussions sur la grâce entre les Dominicains et les Jésuites, les Dominicains firent venir à Rome, à l'école de la *Minerve*, leurs plus remarquables professeurs parmi lesquels Gonzalès d'Albelda et Alvarès. Ce dernier a publié plusieurs ouvrages parmi lesquels le *De auxiliis divinae gratiae* etc. (Rome 1610) et les *Disputa-*

(1) Son *Cursus theologicus* parut à Padoue en 1712 et a été réimprimé plus tard.

tiones theologicae (Cologne 1621, in-4°). Parmi les théologiens de l'Ordre de saint Dominique il faut citer Seraphinus Capponi (1536-1614), auteur des *Elucidationes formales in Summam theol. S. Thom.* (Venise 1588).

L'ordre le plus populaire en Italie, ce fut encore celui des Franciscains et pendant les XVIe et XVIIe siècles, il continua de rester attaché à l'école de Duns Scot. Les plus remarquables théologiens de cette école furent alors Malafossa († 1582), avec son *Enarratio in IV libris sententiarum Scoti* (1560) et Buccafocus († 1595). Au XVIIe siècle l'école Scotiste donna Mastrius, auteur des *Disputationes theologicae in 4 libris sententiarum* (Venise 1675-1698).

Les Oratoriens firent peu pour la dogmatique, mais ils s'occupèrent beaucoup de l'histoire de l'Eglise. Baronius, né en 1538 à Sora en Campanie, s'attacha à Rome à saint Philippe de Néri. Il commença en 1568 ses *Annales*, vaste histoire de l'Eglise, dont l'idée lui fut donnée par les centuriateurs de Magdebourg, et il les poursuivit jusqu'à l'année 1198 (12 vol.). Après la mort de Baronius, un autre Oratorien, Rinaldi, continua l'ouvrage jusqu'à l'année 1566 (vol. XIII à XVI) ; le Franciscain Pagi y ajouta encore quatre volumes de notes critiques (Anvers 1705-1721).

A côté des Oratoriens, les Jésuites produisirent dans le même domaine le célèbre Sforza Pallavicini (né en 1607, †1667). L'œuvre, frivole et malveillante écrite par le Servite Vénitien Sarpi, éditée en 1618 à Londres par de Dominis, sous le titre d'Histoire du concile de Trente, porta Pallavicini à écrire sur ce célèbre concile une histoire fidèle et puisée aux sources ; elle parut en Italien, à Rome, en 1664 (3 vol. in folio) et a immortalisé le nom de l'auteur (1).

Le XVIIIe siècle présente, en général, un recul de l'Eglise dans presque tous les domaines de la vie et de l'activité religieuses. L'incrédulité était devenue d'abord en Angle-

(1) Une des meilleures éditions est celle de Zaccaria en six volumes in-4° (Faenza, 1792-1799).

terre une puissance publique ; elle s'était assuré la suprématie non seulement dans la philosophie, mais même dans toute littérature. De là elle s'étendit en France, où elle déposa les germes de la Révolution, en Allemagne et dans les autres pays. Partout ce furent d'abord les hautes classes qui furent infectées du venin et détournées de l'Eglise ; partout disparut de la vie publique non seulement l'extérieur du Christianisme, mais aussi l'esprit chrétien ; partout les gouvernements travaillèrent à émanciper l'Etat des influences de l'Eglise et à la subjuguer. Les Jésuites, qui partout s'opposaient à ce mouvement, comme le premier et le solide boulevard de l'Eglise, furent pris pour les premières victimes : ils furent d'abord éloignés de leurs établissements d'instruction et enfin, sous la pression des gouvernements, supprimés par le pape Clément XIV. Le Jansénisme, le Gallicanisme, le Fébronianisme furent les premiers pas dans la déchristianisation progressive de la société.

Dans ces temps si malheureux pour la foi, ce fut l'Italie qui donna à l'Eglise ses défenseurs les meilleurs et les mieux armés; parmi eux quelques-uns ont acquis une grande importance dans l'histoire des dogmes. Tels furent, dans la première moitié du XVIII[e] siècle, le cardinal Gotti (1664-1742) (1) et, dans la seconde moitié, le Jésuite Zaccaria (1714-1775). Après la suppression de la Société il vécut à Rome pour la science ; il devint professeur à la *Sapience*, édita plusieurs ouvrages théologiques d'auteurs célèbres dans les sciences les plus diverses et se fit remarquer comme un des plus ardents adversaires du Fébronianisme (2).

Saint Liguori, fondateur des Rédemptoristes (1696-1787), a bien mérité de la théologie non seulement dans ses ouvrages de théologie morale, qui ont acquis dans tout le

(1) Parmi ses ouvrages il faut citer : *Theologia scholastico-dogmatica* (Bologne, 1727-1735), 16 vol. in-4° ; et *Veritas religionis christianae* (Rome, 1735-1736), 3 vol.

(2) Il est l'auteur de l'*Antifebronius* et de l'*Antifebronius vindicatus*. (Francfort et Leipzig, 1772).

monde catholique une réputation et une diffusion où peu d'auteurs ont atteint, mais encore en combattant et en réfutant les erreurs de son temps. Pie IX, en 1871, a proclamé saint Liguori docteur de l'Eglise.

Parmi les sciences qui se rattachent à la théologie, c'est l'histoire de l'Eglise qui touche de plus près à l'histoire des dogmes. Dans cette branche, il se produisit au XVII[e] et au XVIII[e] siècles un renouveau dont les premiers agents furent les Bénédictins de France. Sous leur influence le mouvement s'étendit aux maisons du même Ordre dans les autres pays, en particulier en Italie. Muratori et Maffey se sont acquis dans l'histoire de l'Eglise une renommée universelle. Le premier (1672-1750), bibliothécaire à Milan, puis archiviste à Modène, recueillit, dans ces différents postes, les documents nécessaires pour son grand ouvrage national : *Rerum italicarum scriptores ab. an. 500-1500,* (Milan, 28 vol. 1723-51). Par plusieurs autres travaux historiques, il prit part au débat sur l'immaculée conception de Marie. Dans le livre *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, et dans celui *De superstitione vitanda*, il blâmait le vœu de vouloir donner sa vie pour la foi à l'immaculée conception de Marie. Par ces écrits il provoqua de violentes luttes. Maffey (1675-1755) s'est occupé davantage de l'histoire profane ; il a cependant effleuré l'histoire des dogmes dans son histoire des dogmes et des doctrines de la grâce pendant les cinq premiers siècles, écrite en Italien (1). Par là il prit part à la lutte contre les jansénistes. A côté de ces deux grands historiens, il faut citer Jean-Dominique Mansi (1692-1769), éditeur des annales de Baronius et de leur continuation par Rinaldi, de la critique de Pagi et de plusieurs autres ouvrages théologiques. C'est surtout par son ouvrage *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, dont il parut trente-neuf volumes in-folio (Florence 1759), qu'il mérita de la théologie.

(1) *Istoria Theol. delle doctrine et delle opinioni*, etc. Tridenti, 1742.

Un des plus célèbres contemporains de Mansi fut le savant pape Benoît XIV (1740-1758), de son nom de famille, Prosper Lambertini, né à Bologne en 1675. Par ses études et par les fonctions qu'il exerça dans la congrégation du concile dont il était membre, il était surtout canoniste ; il le montra dans les ouvrages scientifiques qu'il publia avant et pendant son pontificat. Parmi ces ouvrages, il faut citer : *De synodo dioecesana* (Rome, 1748) et *De servorum Dei beatificatione*, Bologne, 1734-38. Parmi les papes suivants, Grégoire XVI mérite une place particulière parmi les auteurs ecclésiastiques. Etant encore religieux camaldule, il avait publié sous le nom de Mauro Cappellari, en 1799, un ouvrage intitulé « Triomphe de la sainte Eglise et du Saint-Siège contre les novateurs » ; il y défendait tout particulièrement l'infaillibilité du pape.

§ 5

La Science théologique en France.

La France ne produisit pas, au XVIe siècle, une bien riche littérature théologique. Aux guerres extérieures avec l'Empereur d'Allemagne, l'Espagne et l'Angleterre, sous les règnes de François Ier († 1547) et de Henri II († 1559) vinrent s'ajouter les guerres civiles et les guerres avec les Huguenots, qui voulaient introduire le Calvinisme en France ; et ces guerres de religion furent menées avec plus de cruauté sous François II (1559-60), Charles IX (1560-74) et Henri III (1574-1589). Ce ne fut que sous Henri IV, qui en 1595 revint du calvinisme à l'Eglise catholique, que la situation devint plus tranquille, jusqu'à ce que, sous Louis XIII, le cardinal de Richelieu terminât la guerre civile par la prise de la Rochelle. Le moment de la renaissance théologique était arrivé. Le mouvement fut donné par les théologiens espagnols et par les énergiques efforts de réforme que l'Eglise tentait de tous côtés ; à ces efforts se rattachait la mise à exécution des décrets du concile de Trente. Les décrets

furent appliqués en France par les évêques sous la coopération du gouvernement. L'Université de Paris, qui, au moyen âge, avait été appelée la lumière du monde, ne donna plus cette fois l'élan. Elle était obscurcie, en ce siècle, par les Universités espagnoles, et ses cours étaient désertés. Ce furent d'abord les différents Ordres, les nouveaux en particuliers, Lazaristes, Oratoriens, Jésuites et Bénédictins réformés de Saint-Maur, qui se disputèrent la palme dans cette noble lutte.

A la Compagnie de Jésus appartient d'abord le P. Petau. Né à Orléans en 1583, il suivit les leçons de la Sorbonne à Paris et en 1605 entra dans la Compagnie de Jésus. Il fut professeur de rhétorique à Reims et à l'école de la Flèche et, à partir de 1618, au collège de Clermont à Paris ; enfin en 1621, il fut nommé professeur de théologie positive, emploi auquel ses longues études l'avaient bien préparé (1). De ses leçons dans lesquelles il a exposé les dogmes en développant les preuves tirées de la sainte Ecriture et des écrits des Pères, et où il a pu utiliser sa grande connaissance du latin, du grec et de l'hébreu, est sorti son ouvrage immortel *Dogmata catholica*, qui a ouvert une voie nouvelle dans l'histoire des Dogmes. Il a d'ailleurs été remarquable dans d'autres domaines, en particulier dans celui de la chronologie par son ouvrage *De doctrina temporum* et par l'édition d'Epiphane et d'autres auteurs. Mais les *Dogmata* forment son œuvre la plus importante. Trois volumes parurent en 1624, contenant la doctrine relative à l'essence et aux attributs de Dieu, à la Trinité, aux Anges et à l'œuvre des six jours. Déjà dans le dernier volume, il s'occupe des erreurs de Jansénius, qu'il étudie surtout dans le quatrième volume, paru en 1650, où il traite la doctrine de l'Incarnation.

La mort qui le surprit prématurément en 1652, l'empêcha de terminer cet ouvrage. Malgré son érudition ency-

(1) Cf. Stanonik, *Dionysius Petavius*, Gratz, 1876.

clopédique, la facilité et l'élégance du style, ce livre n'obtint pas l'accueil et la vogue que l'on aurait pu attendre. La nouveauté de la méthode et le manque d'élaboration d'une matière d'ailleurs si riche, peut-être aussi le manque de clarté, ont peut-être été les causes de la froideur qui l'accueillit tout d'abord. Ce fut seulement quand les protestants eurent en 1700 fait paraître à Amsterdam une nouvelle édition de ce grand ouvrage, qu'il atttira l'attention des catholiques. Depuis cette époque il en a été fait plusieurs éditions, et il est resté jusqu'à notre époque une riche mine de textes et de doctrines des Pères. Mais peu de théologiens ont suivi le P. Petau dans cette voie. Il faut cependant citer Thomassin, membre de l'Oratoire, né en 1619, qui, venu d'Italie en France, a rendu de grands services dans l'histoire de l'Eglise. De 1654 à 1668 il enseigna la théologie à Paris et jusqu'à sa mort, survenue en 1698, il se consacra à des travaux scientifiques, parmi lesquels il faut citer ses *Dogmata theologica,* parus en 3 volumes in-folio. Dans cet ouvrage il traite de Dieu et de ses attributs, de la Trinité, de l'Incarnation, de la Grâce et des fins dernières ; il essaie de tenir le milieu entre les opinions des Jésuites et des Dominicains. L'élaboration des matériaux est plus visible que chez le P. Petau, mais pour l'érudition et la profondeur du jugement, Thomassin n'atteint pas son prédécesseur.

Les domaines attenants à l'histoire de l'Eglise furent étudiés surtout par Hardouin, de la Compagnie de Jésus (1646-1729), dont l'ouvrage le plus important est un recueil des décrets des conciles et des papes (Paris 1714, 12 vol. in-fol.), et par les Bollandistes, ainsi nommés de leur premier chef Jean Bolland (1596-1655) ; ils commencèrent le grand ouvrage des *Acta Sanctorum,* qui s'élevait à 68 volumes en 1900.

La Scolastique se continua dans les écoles ecclésiastiques de la France. Ici aussi les thomistes et les scotistes défendaient leurs opinions et leurs traditions particulières et

cherchaient à leur conserver leur intérêt. Il suffira de nommer ici les principaux représentants des deux écoles en France. Pour les *Thomistes*, ce sont incontestablement Gonet et Billuart. Le premier, né à Béziers et professeur de théologie thomiste de 1650 à 1671, est l'auteur du *Clypeus theologiae thomisticae* (Burdigalae, 1659-1669), ouvrage estimé à juste titre par les thomistes. Gonet mourut en 1681. Le second, Charles-René Billuart (1685-1757), dominicain, né à Revin en Belgique, n'eut pas, il est vrai, la réputation de Gonet, mais ses écrits furent très répandus dans les écoles, surtout en France. Il est l'auteur d'une *Summa Summae S. Thomae* (1) et d'un résumé de cette *Summa Summae S. Thomae* (2).

Parmi les scotistes, deux méritent surtout d'être mentionnés : Frassen (1620-1711) et Dupasquier († 1718). Le premier était frère mineur et professeur de théologie à la Sorbonne, il composa le *Scotus academicus* (Paris, 1672-1677). Le dernier est l'auteur de la *Summa theologiae scotisticae*, qui se recommande par sa concision et sa clarté. Dupasquier doit être considéré dans l'histoire des dogmes comme le vrai représentant, à cette époque, de l'école scotiste. L'Université de Paris, qui se releva au XVII[e] siècle, compta encore parmi ses professeurs Isaac Habert et Tournely. Le premier, professeur à la Sorbonne et ensuite évêque de Vabres, mort en 1668, compte parmi les premiers adversaires du jansénisme, contre lequel il s'éleva dans des sermons prêchés à Paris, en 1642 et 1643, et plus tard en 1650, à la tête de cinquante évêques dans un rapport au pape Innocent X. Déjà en 1646 il avait publié son ouvrage sur la grâce, où il montre la conformité de la doctrine des Pères grecs avec celle de saint Augustin (3). Tournely (1658-1729) était de même professeur à la Sorbonne, mais dans ses *Praelectiones*

(1) Paru à Liège, 1746 et à Paris, 1840. 10 vol. in-8°.

(2) Liège, 1754. 6 vol. in-8°.

(3) *Theologiae graec. Patr. vindicatae circa materiam gratiae.* 113. Paris, 1646.

theologicae il dépasse de beaucoup Habert. Son livre se distingue par la clarté de l'érudition et il fut très estimé, en particulier par saint Alphonse.

Le long et brillant règne de Louis XIV assura à la France la suprématie parmi les puissances de l'Europe ; ce qui eut comme résultat de donner un nouvel élan à toutes les branches de la littérature et même à la théologie. Les théologiens que nous avons nommés n'étaient pas les seuls astres qui brillaient à l'horizon. L'épiscopat de France était aussi à la tête de cette époque ; il suffit de citer Bossuet, évêque de Meaux, et Fénelon, archevêque de Cambrai. Mais d'un autre côté le règne de Louis XIV fut aussi fatal pour l'Eglise. Il voulut étendre son pouvoir absolu même dans le domaine de l'Eglise, il se permit d'empiéter sur la constitution ecclésiastique, et attisa en France le mouvement antipapal qui y régnait depuis le concile de Constance, c'est-à-dire le gallicanisme qui y régnait à l'état latent et qu'il fit éclater au grand jour. Bossuet (1627-1704) se prêta, sur la demande du roi, à tracer au gallicanisme un programme déterminé, à établir les Quatre Articles (1682), qui furent signés par une grande partie des évêques français. Pour les défendre, il composa ensuite la *Defensio declarationis celeberrimae*, qui n'a été publiée qu'après sa mort, (Luxembourg, 1730). L'histoire de ce gallicanisme fera l'objet d'un chapitre particulier de notre histoire. Bossuet a cependant bien mérité, à plusieurs titres, de l'Eglise et de la théologie, en particulier par ses ouvrages de controverse contre les protestants, par l'exposition de la doctrine catholique, qui a été traduite en plusieurs langues et par l'*Histoire des variations des Eglises protestantes*, où il a tracé la voie d'une entente et a édifié un pont pour permettre aux protestants le retour à l'Eglise.

Le tableau du développement de la littérature théologique en France au XVIIe et au XVIIIe siècles serait très incomplet, si on n'y donnait une place très importante aux grands travaux des Bénédictins et des Oratoriens. Au XVIe siècle et même avant, les nombreux cou-

vents Bénédictins de France, par suite d'une richesse démesurée, de circonstances peu favorables et du relâchement général des mœurs, s'étaient relâchés beaucoup dans la discipline. Une réforme s'imposait. Elle fut commencée par Didier de la Court († 1623), au couvent Saint-Vannes à Verdun ; mais ce fut Laurent Bénard qui l'exécuta d'une manière grandiose, après avoir réalisé sous le nom de congrégation de Saint-Maur, l'union générale de tous les Bénédictins de France. Cette union fut approuvée par Grégoire XV, en 1621, et par Urbain VIII en 1627, et confirmée par le roi en 1632. Un général élu pour trois ans était mis à la tête de la congrégation. Le premier général Grégoire Tarisse (1630-1648) a, par ses ordonnances sur la formation et les études des membres de l'ordre, éveillé chez les moines un esprit scientifique si puissant qu'il a duré sans faiblir jusqu'à leur destruction par la Révolution, et poussé et stimulé de nombreux religieux vers le plus haut idéal (1). Sans doute la plupart des grand travaux des religieux de Saint-Maur sont relatifs aux études historiques ; mais en grande partie ils sont du domaine de la patristique, la plus importante des sciences auxiliaires de la dogmatique. Au premier point de vue, Mabillon fut le père de la diplomatique. Il fut suivi dans ce domaine par Toustain, Tassin et par le plus célèbre des Bénédictins de Saint-Maur, Montfaucon (1655-1741). Dans l'histoire profane travaillèrent Martène, Clémencet, Clément ; dans l'archéologie, Montfaucon ; dans l'hagiologie, Ruinart ; dans l'histoire des ordres, d'Achéry et Mabillon. Pour la patristique, les religieux de Saint-Maur donnèrent de nouvelles éditions critiques des Pères, qui n'ont pas été dépassées jusqu'à ce jour ; ils les munirent d'introductions savantes, de tables exactes et de tout un savant appareil critique. Ainsi nous leur devons les meilleures éditions des écrits des Pères la-

(1) Cf. Herbst. *Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften.* Tubinger, Quartalschs. 1833.

tins, saint Augustin, saint Ambroise. saint Hilaire, saint Jérôme, saint Grégoire de Tours, saint Grégoire le Grand, saint Anselme, saint Bernard ; et des Pères grecs, saint Irénée, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Chrysostome. Les noms de ces éditeurs sont universellement connus : Massuet, Montfaucon, Coustant, Touttée.

Les Oratoriens rivalisèrent noblement avec les Bénédictins, pour produire dans le champ de l'histoire des travaux remarquables. A cet ordre appartiennent, non seulement Baronius, Raynaldi, Thomassin, en France, mais encore Morin, qui, outre l'édition des Septante et de nombreux travaux historiques, a publié deux œuvres remarquables sur la Pénitence et sur l'Ordre. Il faut enfin citer Malebranche, qui a tenté de concilier la philosophie de Descartes avec la doctrine de l'Eglise, l'exégète Richard Simon et Massillon, le grand orateur († 1742).

La Révolution française dans ses terribles dévastations détruisit à la fin du XVIIIe siècle tous les établissements de la science théologique, chassa et dispersa tous ceux qui la cultivaient et causa pour longtemps un arrêt complet dans le développement de la théologie en France. Le Concordat français n'a garanti à l'Eglise que les séminaires absolument nécessaires à l'éducation et à la formation du clergé paroissial, et c'est peu à peu seulement que se développèrent de nouveau l'esprit et le besoin de profondes études théologiques. Les luttes entre les Traditionalistes et les Ontologistes, que l'on traite dans l'histoire des dogmes, sont plutôt du domaine des questions préliminaires à la dogmatique que de la doctrine de la foi. Il est difficile de prévoir, avec certitude, si et quand une nouvelle floraison de la science théologique, comme la France en a déjà eu (au temps des Pères et au XVIIe et au XVIIIe siècles), reparaîtra en France.

§ 6

Développement de la théologie dogmatique chez les Allemands, aux temps modernes.

En Allemagne, la situation religieuse et politique pendant la première moitié du XVIe siècle était encore moins favorable à tout développement des sciences théologiques. Les troubles intérieurs et les guerres entre l'empereur et les princes protestants, les luttes violentes et les provocations entre les chefs des différents partis religieux et les théologiens de l'Eglise, les diverses négociations, la sécularisation de nombreux foyers de culture de la théologie et de la discipline monacale, d'où, il est vrai, l'esprit ascétique avait souvent déjà disparu, tout cela, dans des temps aussi troublés, peut bien produire une littérature polémique, mais il manque là la préparation nécessaire à l'accomplissement de travaux, qui demandent l'union tranquille de nombreux efforts pendant de longues années, car ces travaux ont pour objet l'explication des mystères divins, la continuation et la solution des controverses difficiles sur les vérités de la foi. Les principes alors controversés sur les sources de la foi et leurs rapports réciproques, sur la justification par la foi, sur les bonnes œuvres et leur nécessité, sur les divers sacrements, sur les indulgences, sur l'infaillibilité du pape furent bien étudiés çà et là dans des écrits polémiques, mais nulle part sous une forme calme et scientifique, de façon à apporter quelque profit à l'histoire des dogmes ou à faire avancer l'intelligence des dogmes au delà du terme où l'avaient conduite les travaux antérieurs. Ceci est surtout à dire des écrits polémiques des réformateurs et de leurs partisans. Ce qui donna à ces travaux un si puissant écho dans le peuple allemand, ce ne fut certes pas un exposé approfondi et convaincant des vérités religieuses, mais l'habileté à saisir le ton populaire pour attiser les passions contre les abus de l'Eglise, allumer la

haine contre le pape et le clergé, promettre aux peuples la satisfaction la plus commode de leurs besoins religieux au lieu de l'oppression antérieure. La preuve de ceci sera fournie en diverses parties de l'histoire des dogmes, principalement dans la troisième et la quatrième. Que dans les écrits de Luther, notamment, apparaissent partout une pleine méconnaissance de la théologie de l'Eglise, qu'on y sente le défaut de toute connaissance profonde des vérités de foi mises en question et que les attaques soient en grande partie dirigées contre des abus, des suppositions purement imaginaires et des travestissements de la doctrine de l'Eglise, il suffit, pour s'en convaincre, de comparer l'exposé qu'ont donné de la doctrine de la justification les grands théologiens de l'Eglise avec les développements qu'en ont présenté les réformateurs. Et, même dans les écrits polémiques des théologiens ecclésiastiques d'Allemagne, il manque de ces développements qui les fassent compter comme des anneaux de la chaîne du développement dogmatique. Il suffit donc de mentionner ici les noms connus de l'histoire de l'Eglise : Eck († 1543), Cochlaeus († 1552), Erasme, Dietenberger, Gropper, Pirstinger († 1543), l'Italien Ambroise Catharin († 1553) Jean Faber († 1541) (1) que suivirent beaucoup d'autres dans la seconde moitié du XVIe siècle (2). Cette polémique fut vigoureusement soutenue par les Universités : du côté des protestants combattirent, Wittemberg, Iéna, Leipzig, Kœnigsberg, Heidelberg, Tubingue ; tandis que Ingolstadt, Dillingen, Cologne, Vienne, Prague, Mayence, Wurzbourg, et plus tard aussi Gratz et Salzbourg restèrent les forteresses du catholicisme.

Dans la seconde moitié du XVIe siècle, lorsque les décrets du concile de Trente furent mis en exécution, la contre-réformation fut entreprise dans les pays d'Allemagne restés

(1) Cf. Laemmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie der Reformzeitalters*, Berlin, 1858.

(2) Cf. Werner, *Geschichte der kathol. Theologie in Deutschland*, p. 4 sqq.

catholiques, avec la plus grande énergie, sous une forme offensive et la plupart du temps avec l'aide des Jésuites. Ils furent d'abord appelés à Ingolstadt, à Dillingen, puis dans toutes les Universités d'Allemagne, comme professeurs de théologie et de philosophie, et ils y introduisirent la méthode de la Scolastique rajeunie, telle qu'ils l'avaient apprise et pratiquée à Salamanque. Parmi eux furent particulièrement remarqués Grégoire de Valence qui enseigna à Ingolstadt de 1575-1591 et prit part ensuite à la congrégation *De auxiliis* à Rome († 1603), Bécan (1), un Brabançon d'origine, professeur à Wurzbourg, Mayence et Vienne († 1624) et Rodrigue d'Aiaya, professeur à Prague depuis 1624 († 1667). Ils sont les trois dépassés de beaucoup par un autre Brabançon, Léonard Lessius, longtemps professeur à Louvain († 1623), un des plus grands théologiens de la Compagnie de Jésus (2).

La guerre de trente ans arrêta grandement et pour longtemps tout progrès dans la culture du peuple allemand. Dans ces campagnes militaires de deux armées ennemies, poursuivies sans interruption non seulement pour la domination et la suprématie, mais aussi pour les questions religieuses et où, par conséquent, la lutte s'exaspéra par le fanatisme ; dans ces pillages et réquisitions sans fin, les villes furent dépeuplées ; plusieurs contrées, par suite de l'abandon de la culture des champs et de toute agriculture, devinrent désertes ; la prospérité et le commerce furent anéantis ; si bien que toutes les conditions nécessaires pour la culture des sciences faisaient défaut. Les écoles, les monastères et les séminaires de théologie se dépeuplèrent également. Lorsqu'enfin, en 1648, après que la lassitude eut gagné tout le monde, les partis en lutte firent la paix et que les princes s'entendirent pour reconnaître

(1) Il écrivit un *Manuale controversiarum* et un *Compendium* de cet ouvrage : celui-ci imprimé à Lyon en 1624.

(2) Parmi ses œuvres il faut surtout signaler : *De perfectionibus moribusque divinis*. Antv. 1620 ; et *De gratia efficaci*. Antv. 1616.

dans une certaine mesure les trois différentes communions religieuses, la science renaquit pour une nouvelle vie et aussi, à la suite de la contre-réformation poussée activement, la théologie de l'Eglise. Des efforts et des travaux scientifiques des Mauristes en France rejaillit notamment sur les ordres religieux d'Allemagne une influence vivifiante et excitante. Elle s'accusa surtout à Salzbourg et dans les provinces voisines des Bénédictins : ici, en effet, commença une puissante activité littéraire qui s'étendit jusqu'à la dogmatique et se rattacha à l'école thomiste. Les représentants de ce mouvement sont Reding (1), professeur à Salzbourg de 1655-1658, puis abbé d'Einsiedeln († 1692) (2) Babenstuber (1660-1726 (3) Schmier († 1774), Schnell († 1775) et le Dominicain Gazzaniga (4) qui enseigna à Vienne de 1760 à 1786 et mourut à Vicence en 1799.

En face des thomistes, les scotistes reparurent avec une nouvelle activité ; parmi eux Krisper de Gratz (1669-1749) compte parmi les principaux.

Parmi les chanoines Augustins, Eusèbe Amort († 1775) s'est fait un nom célèbre comme éclectique (5). Parmi les polémistes se firent remarquer deux frères convertis, les Walenbourg (6).

Mais ceux qui restèrent les plus brillants et les plus remarquables représentants de la science théologique en Allemagne jusqu'à leur suppression, ce furent les Jésuites ; ils occupèrent du reste la plupart des chaires de théologie et de philosophie. Leurs travaux ne supportent pas sans doute la comparaison avec les œuvres des grands théologiens espagnols du XVI[e] et du XVII[e] siècles, mais ils dépassent

(1) *Theologia scholastica universa*, 13 vol. in-folio. Einsiedeln, 1687.

(2) *Theologia speculativa.* Augsbourg, 1715-1736, 8 vol.

(3) *Prael. theol.* Bononiae, 1790, 7 vol.

(4) *Theologia scholae scotisticae universa.* Augsbourg, 1728-1748, 4 vol in-folio.

(5) *Theologia eclectica mor. et scholastica.* Augsbourg, 1752.

(6) *Tractatus de contr. fidei.* Colon. 1670.

cependant ceux que nous venons de nommer, pour ce qui est de l'examen et de la réfutation des erreurs du temps, la clarté, et la limpidité de leurs divisions et de leur exposé. Il faut aussi signaler, parmi les caractères propres à l'objet de leurs études, que toujours apparaît dans cette même école une certaine similitude de forme. Parmi les meilleurs travaux il faut citer la *Theologia scholastica* de Mayr (Ingolstadt, 1729 et s., 8 vol. in-8°), la *theologia speculativa* de Sigismond Busch (Gratz et Augsbourg, 1715) et parmi les excellents la *theologia dogmatica, polemica, scholastica, moralis* des trois théologiens de Wurzbourg, Kilber, Holtzclau et Neubauer (Wurzbourg 1766-1771).

Du reste la vieille Scolastique avait décliné depuis le milieu du XVII[e] siècle, en même temps que la nation espagnole descendait de son apogée. En France, pendant le XVIII[e] siècle, la littérature nationale était arrivée à une période d'éclat, et c'est vers la littérature que se tournait de plus en plus les esprits cultivés ; par contre, ils se détournaient de plus en plus de la théologie qui avec ses catégories d'Aristote et son langage abstrus n'était plus intelligible pour les profanes. Au lieu de faire valoir comme jadis sa suprématie sur toutes les branches du savoir la théologie perdait peu à peu tout contact avec le monde des esprits lettrés. En Allemagne le même phénomène ne se produisit qu'un peu plus tard. Puis vinrent les attaques chaque jour grandissantes de l'incrédulité et de l'anti-christianisme en Angleterre et en France, puis en Allemagne. Les régions les plus élevées de la société, puis même les supports de l'autorité gouvernementale furent les premiers atteints et travaillèrent à séculariser la vie publique. Dans les milieux catholiques on commença, hélas ! de divers côtés, à se mettre de connivence avec ces tendances du jour et à se jeter ensuite dans le Gallicanisme et le Fébronianisme. Les Jésuites restèrent, dans ces tristes jours, les défenseurs les plus prompts et les plus habiles du catholicisme ; ils éprouvèrent donc en première ligne les plus violentes attaques. Déjà avant la

suppression de leur Ordre ils comptaient beaucoup d'ennemis en Allemagne ; on cherchait à les exclure des chaires des Universités, jusqu'à ce qu'enfin en 1773 le pape Clément XIV eût été forcé par les maisons de Bourbons de les supprimer.

En Autriche, même sous l'impératrice Marie-Thérèse, très bonne catholique, l'opinion n'était pas favorable aux Jésuites. L'archevêque de Vienne, le comte Trautson, se posa dès 1752, en réformateur de l'enseignement théologique dans l'université de Vienne, et en 1759 l'impératrice confia la direction des études philosophiques et théologiques aux chanoines de Stock et Simen et, lorsque le premier fut mort, à l'abbé bénédictin Etienne Rautenstrauch. Celui-ci dressa un nouveau plan d'études pour l'enseignement académique, et l'impératrice l'approuva, après avoir entendu les évêques du royaume. En même temps était donnée aux facultés de théologie une nouvelle organisation qui devait les mettre en communication avec les autres facultés et les faire participer d'une manière vivante aux progrès des sciences. Pour les branches de la dogmatique et de la morale, tout comme pour l'exégèse fondée sur l'étude du texte orginal hébreu et grec. Pour l'histoire ecclésiastique et le droit canonique il devait y avoir des professeurs spéciaux,et à côté de ces spécialités devait être aussi étudiée la pastorale comme une introduction au ministère des âmes. Les autres Etats allemands, la Bavière et les électorats du Rhin introduisirent peu à peu la même direction dans les facultés de théologie. Mais, hélas ! l'esprit de ce faux progrès ne tarda pas à se faire sentir d'une façon effrayante à Wurzbourg, Presbourg, Ingolstadt, Trèves et particulièrement à l'Université de Bonn, nouvellement fondée en 1786 ; elles devinrent autant de foyers d'erreurs. Comme représentant de cette époque, par son meilleur côté, nous avons Benoît Stattler (1728-1797), membre de la Compagnie de Jésus de 1745 à 1773, auteur de plusieurs écrits philosophiques et théologiques et d'une *Demonstratio*

catholica, d'une théologie théorique et d'une éthique chrétienne, dans laquelle il donne bien des gages à l'esprit du temps : il expose les dogmes avec bien des idées philosophiques du jour et sert de pont et de trait d'union à Hermès.

Bientôt survint la Révolution française (1789) et le temps des guerres napoléoniennes et de l'effroi qui, semblable à un ouragan dévastateur, se répandit sur tous les pays d'Europe renversant et détruisant tout ; non seulement les Universités furent désertées et plusieurs d'entre les catholiques détruites, mais les monastères et autres asiles de la science théologique anéantis, et un bouleversement complet des divisions territoriales s'en suivit pour l'Allemagne. Lorsqu'enfin, en 1815, la paix depuis longtemps desirée eut été conclue, on vit commencer à poindre une longue période de calme et aussi une reflorescence progressive de la science théologique, à laquelle se mêlèrent, il est vrai, divers essais manqués.

Même dans les temps antérieurs la dogmatique a cherché à rester toujours en harmonie avec la philosophie et à nouer avec elle divers points de contact ; car elle travaille, comme à son rôle, à mettre en harmonie, dans la mesure du possible, la vérité religieuse surnaturelle avec la vérité naturelle, à découvrir les analogies qui existent entre ces deux domaines et à résoudre leurs apparentes contradictions. On peut à ce point de vue remarquer dans la théologie des Pères une certaine parenté avec les idées platoniciennes ; de même la Scolastique tire son principal caractère de son alliance avec l'Aristotélisme sans que le dogme en ait été le moins du monde altéré ou ébranlé. Les éléments erronés ou inexacts de cette philosophie furent éliminés ou corrigés.

Mais ainsi ne firent pas, au XIX[e] siècle, Hermès († 1829) et Günther († 1863) ; le premier suivit trop le Kantisme et le second le panthéisme moderne au delà des limites que la révélation indique, même pour les vérités naturelles de la psychologie, de la métrique et de la métaphysique, si bien que les vérités religieuses en furent altérées et faussées. En

outre on se traîna sur les brisées du traditionalisme et de l'ontologisme qui, en France, en Italie et même en Allemagne, tirèrent leur origine d'un excès de surnaturalisme ou d'un platonisme renouvelé. Dans la luttte de l'Eglise contre ces fausses tendances, la connaissance des principes de la foi en fut éclaircie et précisée et les fantaisies d'une spéculation, qui, après la rupture avec les traditions d'école pendant les longues années de péril, se donnait d'autant plus de liberté sur les vérités de la religion, provoquèrent l'appel à un retour à la vieille Scolastique et à une reprise effective de l'œuvre déjà poursuivie naguère.

Mais les forces qui se sont consacrées à cette nouvelle œuvre sont bien petites, en comparaison de celles du XVIe et du XVIIe siècles, et elles appartiennent en grande partie aux facultés de théologie ou à l'Ordre rétabli des Jésuites.

Un puissant effort s'est exercé sur tous les domaines de la théologie pour lui susciter une nouvelle période d'éclat. Mais il n'y a d'exécutés que les travaux préparatoires et toutes les tendances du moment qui règnent dans le monde cultivé se portent beaucoup trop sur les intérêts terrestres, l'accroissement de l'industrie, du commerce et de la prospérité matérielle, pour qu'on puisse attendre encore de longtemps un puissant retour de la société humaine vers les grandes exigences des intérêts éternels et religieux. Notre temps demande en outre,d'une manière pressante,la solution de plusieurs questions pratiques d'ordre social dans les rapports de l'Etat, de l'école et de l'Eglise, et souvent la science théologique est reléguée là au second plan.

Quoi qu'il en soit, les fondements sont jetés et les travaux de Mœlher († 1838) de Héfélé, Kleutgen († 1883), de Franzelin († 1886) peuvent revendiquer une place d'honneur dans le domaine de l'histoire du dogme.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

DISCUSSIONS SUR LES ATTRIBUTS DE DIEU

§ 7

La théorie de la connaissance de Dieu et de la *scientia media* en particulier.

En tant que science historique, l'histoire du dogme doit exposer les faits réels, propres à son domaine, conformément à la vérité, et selon leur cours objectif; elle doit élaborer une matière qui lui est fournie, l'éclairer sous tous ses aspects de manière à montrer en pleine lumière les diverses phases de son développement. De là vient que l'histoire des dogmes dans les temps modernes n'a pas à faire sur le terrain de la théodicée ou théologie au sens étroit, c'est-à-dire sur la doctrine de l'existence et des attributs de Dieu, pas plus du reste pour la christologie, une moisson aussi abondante que dans les temps patristiques ou à l'époque du moyen âge. Les controverses religieuses se déroulent donc principalement autour de la doctrine de la grâce, de l'Eglise, des sacrements, comme aussi les développements doctrinaux et leurs résultats, c'est-à-dire les décisions doctrinales de l'Eglise. D'autres questions de théologie et de christologie ne sont ordinairement soumises à de longues discussions que dans la mesure où elles se rattachent à ces premières. Et lorsque, dans ces derniers temps, l'erreur de foi se transforma en grande partie en incrédulité et qu'après les doc-

trines de l'Eglise fut jetée par-dessus bord toute révélation surnaturelle de Dieu ; lorsque même les vérités naturelles de la religion ne furent plus reconnues, ou du moins furent traitées en ennemies par les philosophes qui se rattachaient au panthéisme, au déisme ou au matérialisme, ce furent les vérités fondamentales de toute religion, à savoir celles d'un Dieu personnel, de ses attributs, de notre connaissance de Dieu, qui furent plusieurs fois discutées à l'encontre des erreurs du temps et reçurent enfin au concile du Vatican une définition plus précise.

Si donc, pour les temps modernes, les diverses parties de l'histoire des dogmes qui ont reçu, dans les périodes précédentes, une étendue presque uniforme, ne peuvent plus garder l'une vis-à-vis de l'autre le même rapport, cela ne pouvait nous amener à introduire dans ce dernier volume une nouvelle division des matières.

La première question de la théodicée qui a provoqué beaucoup de controverses dans les temps modernes est celle de la connaissance de Dieu, notamment celle de la prévision des futurs libres (*contingenter futurum*), qui fut niée par les Sociniens (1), et plus encore celle de la connaissance du futur conditionnel. Cette dernière fut soulevée par Louis Molina (1535-1600), un des plus grands théologiens de la Compagnie de Jésus, célèbre par son ouvrage *De justitia et jure* et plus encore par son livre *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos I. p. d. Thomae articulos*, qui parut à Lisbonne en 1588. Qu'on puisse protester, et même à bon droit, comme nous le verrons ici dans notre troisième partie, contre diverses thèses de cet ouvrage, en tant qu'elles concernent la grâce, il n'en est pas moins vrai qu'il a donné le branle aux controverses qui ont amené d'importants progrès dans la science théologique : la doctrine de la connaissance divine en a notamment

(1) Socinus, *Prael*, c. 11.

reçu divers éclaircissements, quoiqu'il y ait des théologiens qui ne veulent même pas reconnaître cela.

La tendance qu'imprima Molina à la doctrine de la grâce lui fut imposée naturellement par les erreurs opposées qui se répandaient alors. Contre les erreurs des réformateurs qui contestaient entièrement la liberté de l'homme au point de vue moral, il importait de la faire ressortir pleinement en face de la prédestination divine et de la grâce, comme aussi dans la morale. C'est à cette tendance que se rattachèrent Molina et presque tous les théologiens de la Compagnie de Jésus qui compta parmi ses rôles particuliers la lutte contre le Protestantisme. Par là fut mise en lumière la connaissance de Dieu dans la question des futurs conditionnels.

Molina créa pour cette dernière le nom particulier de *scientia media*, parce qu'elle devait tenir le milieu entre la *scientia naturalis sive simplicis intelligentiae* et la *scientia visionis sive libera*. La première désignait la connaissance divine du possible, et elle s'appelait *scientia naturalis*, parce qu'elle accompagne naturellement la connaissance de l'essence divine et de la toute-puissance divine, et *scientia simplicis intelligentiae*, parce qu'il n'y a pas encore, chez elle, décision de la volonté de Dieu, telle qu'il s'en joint à la *scientia practica* et même à la *scientia visionis*, si on la rapporte simplement au fini pour son action dans le passé, le présent et l'avenir, c'est-à-dire à tout ce que Dieu réalise de sa libre volonté.

La connaissance du futur conditionnel s'appelle donc *scientia media*, parce que, après la *scientia simplicis intelligentiae*, elle constitue la première condition préalable pour la décision de la volonté de Dieu, au moins en ce qui concerne le domaine moral de la créature raisonnable, parce que son objet forme, pour l'étendue, le trait d'union entre le domaine du simple possible et du réel ; parce qu'elle a quelque chose de commun avec la *scientia simplicis intelligentiae*, en ce que comme celle-ci elle précède, au moins logiquement, la libre décision de la volonté de Dieu, comme

quelque chose de nécessaire, et quelque chose de commun aussi avec la *scientia libera*, puisque son objet dépend de la libre décision de la créature, à supposer que Dieu la doive créer, la placer (1) dans tel milieu ou dans tel autre ?

La simple affirmation de la connaissance du futur conditionnel n'aurait soulevé aucune contradiction, si on ne l'avait pas employée tout aussitôt à expliquer la grâce efficace et la prédestination divine autrement qu'on ne l'avait fait jusqu'alors. Mais, à cause même de cet emploi, on attaqua, dans les écoles opposées, jusqu'au nom même de *scientia media*, et on prétendit que Dieu connaissait sans doute infailliblement les futurs conditionnels, mais de la même matière et avec la même *scientia simplicis intelligentiae* qu'il contemple tout possible dans sa toute-puissance et ses décrets possibles. Par contre, les défenseurs de la *scientia media* objectaient que leurs adversaires avec leur conception de la grâce efficace altéraient la liberté de la volonté chez les créatures raisonnables, tendaient au prédestinatianisme et se mettaient en contradiction avec la doctrine de la sainte Ecriture, des Pères et même de saint Thomas.

La sainte Ecriture attribue très catégoriquement à Dieu, et spécialement au Fils de Dieu fait homme, la connaissance infaillible du futur conditionnel (Math. 11, 21 sqq) : « Malheur à toi, Corozaïn et Bethsaïda, si Tyr et Sidon avaient vu s'accomplir les prodiges qui se sont accomplis chez toi, elles auraient fait depuis longtemps pénitence dans le sac et dans la cendre ». La pénitence des Tyriens et des Sidoniens est ici un fait conditionnel, mais n'est pas une chose simplement possible que Dieu seul connaissait dans sa grâce, efficace de soi, considérée comme cause. Autrement le Sei-

(1) *L. c.* Quaest. 14 a 13. Disp. 52. (pag. 228. ed. Antv.) : Dicendum ergo est partim habere conditionem scientiae naturalis, quatenus praevenit actum liberum voluntatis divinae, neque in potestate Dei fuit aliud scire ; partim habere conditionem scientiae liberae, quatenus quod sit unius potius partis quam alterius, habet ex eo, quod liberum arbitrium, ex hypothesi quod crearetur in uno aut altero ordine rerum, esset potius facturum unum quam aliud, cum utrumvis indifferenter posset facere.

gneur n'aurait pu dire malheur à Corozaïn et à Bethsaïda, ni même leur préférer les Tyriens et les Sidoniens, ou promettre aux premiers un jugement plus favorable devant son tribunal. Il est donc, en tout cas, tenu compte de la volonté libre de l'homme dans la connaissance divine du futur conditionnel, et Dieu y a égard. La même vérité résulte de tous les autres passages de la sainte Ecriture où est affirmée en Dieu pareille connaissance par ex. *Sap.* 4, 11 ; *I Cor.* 23 1-13 ; 25,29 sqq. *Act. Ap.* 22, 18 ; *Rom.* 9, 29 ; *I Cor.* 2, 8.

De la même façon encore les Pères admettent la prévision des futurs libres. Déjà saint Augustin lui-même, alors qu'il n'avait pas encore à combattre l'erreur pélagienne, avait tenu assez de compte de l'action et de l'omission libres en face de la *scientia media* (ep. 102) (1), pour que les semi-pelagiens s'autorisassent de ses paroles, afin d'établir cet égard pour l'action et pour l'omission conditionnellement libres comme déterminant seul la dispensation ou la privation de grâces dans le domaine du bien surnaturel.

Alors il dut s'exprimer plus exactement : (De praed. ss 9, 18) : Sed utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est utrum tantum modo eos praescierit an *etiam* praedestinaverit Deus quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi.

Ainsi donc Dieu connaît, dit saint Augustin, le futur conditionnel dans le domaine du bien libre et surnaturel, non pas seulement par la volonté des créatures, non pas seulement même par une grâce, de soi efficace, comme le soutenaient les derniers thomistes, mais par l'une et l'autre à la fois. Pour le conditionnel futur qui dépend seulement de la volonté libre et conditionnée de Dieu, c'est-à-dire pour ce qui se réaliserait si Dieu le produisait avec sa volonté toute-puissante, ou s'il voulait le réaliser dans le monde fini par une force nécessitante des créatures, Molina n'admet pas de

(1) *Hist. des dog.* II, § 72.

scientia media. Dieu connaît tout cela, grâce à la *scientia simplicis intelligentiae*, par ses décrets conditionnels et comme réellement futurs, grâce à la *scientia visionis*, quand Dieu a conçu réellement le décret relatif à eux. Molina accorde cela à ses adversaires (1), et il leur concède que pour ceci et pour les actes qui doivent se produire d'après des lois rendues nécessaires par Dieu, il n'y a qu'une double connaissance, à savoir une *scientia naturalis* et une *scientia visionis sive libera*. Mais ce que les créatures raisonnables doivent faire avec leur propre volonté, sous telle ou telle condition, Dieu ne le connaît ni par sa toute-puissance ni par son action ni par ses décrets seuls, mais aussi par l'action future conditionnelle des créatures raisonnables, ce que saint Augustin exprime plus haut par le mot *sumpturi, scilicet libere sumpturi*. Cependant les derniers défenseurs de la *scientia media*, tels que Suarez, Ruiz et autres, maintiennent la *scientia media* pour les décisions que Dieu prend au sujet de ses propres manifestations libres.

Molina déduit la *scientia media*, en tant que mode de connaissance spécial à Dieu, même par la *ratio theologica*, de la vérité de la Providence de Dieu, qui est et doit être autre par rapport aux créatures brutes, et autre par rapport aux créatures raisonnables et libres. Les décrets qu'il prend vis-à-vis de ces dernières, il ne peut les exécuter sûrement que par la libre coopération des créatures et les connaître comme infailliblement se réalisant que parce qu'il a infailliblement connu comment les créatures doivent se conduire avec leur volonté libre, dans telle

(1) *Ib*. Disp. 53. memb. 3 (pag. 257. ed. Antv.) : Convenimus etiam, totam certitudinem scientiae, quam Deus antequam existerent futura illa novit, a sola illa praefinitione pendere. Praeterea convenimus, comparatione horum futurorum contingentium duplicem tantum scientiam distinguendam esse in Deo : nempe liberam, qua post suam illam liberam praefinitionem futura ea absolute cognovit ; et mere naturalem, qua ante eam determinationem et possibilia ea cognovit per suam omnipotentiam, et insuper cognovit ea esse futura ex hypothesi quod producere quaedam ex iis vellet et rebus ita productis vellet non denegare concursum necessarium ut agerent.

situation ou dans telle autre : il ne peut choisir les meilleurs moyens que parce qu'il a prévu ce que doit être son action libre et future conditionnelle sur la volonté des créatures. Par contre, avec les décrets de Dieu, considérés comme efficaces de soi et indépendamment de la libre coopération des créatures, tels que les conçoivent les thomistes, la liberté de ces dernières ne peut plus subsister (1).

C'est seulement par une Providence guidée par la *scientia media* que s'explique le développement persistant du péché dans le genre humain ; et ce péché serait en contradiction avec la Providence si Dieu devait seul tout opérer dans le monde moral et tout prévoir, pareillement seul, à l'aide de ses décrets (2). Il ne servirait de rien de se réclamer d'une permission de Dieu ; car un décret permissif de Dieu suppose déjà l'infaillible prévoyance du péché. Il le suppose donc déjà comme quelque chose de réel, ce qui précisément est à expliquer. Dieu a donc appelé à l'existence les êtres raisonnables, quoiqu'il ait prévu chez beaucoup des péchés comme futurs conditionnels ; il a, malgré cette prévision, posé des conditions sous lesquelles le péché serait commis ; il produit ce qu'il y a de positif dans les péchés, leur côté physique comme la *prima causa*, mais malgré cela le péché, en tant que tel, est uniquement un produit de la libre créature, et Dieu l'admet parce qu'il en tirera du bien (3).

Ainsi la *scientia media* apparaît comme une condition nécessaire de la Providence de Dieu ; comme la lumière (4)

(1) *Ib.* (pag. 261): Nos vero non dubitantes, talem praefinitionis concursusque ex se efficacis modum, arbitrii ad eosdem actus tollere libertatem, ac proinde errorem continere in fide, in primis dicimus : Deum per suam sapientiam providere unicuique rei accommodate ad illius naturam, eaque de causa rebus liberis providere ad effectus liberos, sive illi naturales sint, sive supernaturales, servata semper arbitrii libertate, hoc est, integrum illis relinquendo in instanti etc.

(2) *Ib.* Disp. 53. membr. 2. — (3) *Ib.*

(4) *Ib.* membr. 3 (pag. 261) : Non ergo ejusmodi scientia media tollit aut impedit divinam providentiam, quin potius est lumen et notitia praerequisita in Deo ex parte sui intellectus ad perfectissimam atque exactissimam providentiam.

qui l'éclaire à l'avance, pour employer les moyens sûrement efficaces et assurer aux décrets de Dieu un effet qui suive infailliblement. De plus Molina trouve l'hypothèse et l'emploi de la *scientia media* également nécessaires pour expliquer, d'un côté, l'infaillible précision des futurs absolus dans le domaine de la liberté des créatures et, d'autre côté, la grâce efficace et l'immutabilité de la prédestination et de la réprobation divine. Et c'est cet emploi de la *scientia media* dans l'un et l'autre sens qui souleva contre lui l'opposition des thomistes et l'obligea à descendre dans l'arène.

En ce qui touche le premier emploi de la *scientia media* pour l'explication de la prévision divine sur le domaine de la liberté des créatures, on allait toucher et essayer de résoudre une des questions les plus difficiles de la théologie spéculative, à savoir comment pouvait subsister avec l'infaillible prévision du futur en Dieu la liberté de la volonté dans la créature ; par quel moyen la prévision divine atteignait-elle les futurs conditionnels? Nous tenons à remarquer tout d'abord que Molina n'a pas sur tous ces points apporté la bonne solution, que, même chez les théologiens de la Compagnie de Jésus, il n'a pas trouvé de défenseur ou de disciple pour les solutions spéculatives indiquées ; quoique cependant tous les théologiens de la Compagnie de Jésus aient admis son idée de la *scientia media* et son emploi pour expliquer la grâce efficace et la prédestination. Si donc il y avait dans les spéculations de Molina bien des choses qui ne résistaient pas à l'examen, il n'en est pas moins vrai qu'il a eu une très large influence sur le développement de la théologie et qu'en somme il a pris une initiative si heureuse qu'il a fait de la *scientia media* le drapeau de son école.

Comme nous l'avons dit, il recourut à la *scientia media* pour expliquer la prévision infaillible du futur réel, dans le domaine de la liberté des créatures, et en montrant que tous les principaux essais des théologiens antérieurs étaient insuffisants. C'est ce qu'il fit voir tout d'abord ou ce qu'il

prétendit montrer dans l'essai de saint Thomas, de Capréolus et autres qui avaient suivi saint Anselme et les Pères, en faisant découler la connaissance infaillible de Dieu, de sa qualité d'être éternel, en tant que présent indivisible par rapport au temps et aux choses temporelles, parce que Dieu en tant qu'éternel est toujours présent et contemple le futur comme le présent. Molina n'admet point céla. Pour lui, Dieu ne reçoit pas sa connaissance des choses extérieures à lui (1) ; les actions futures libres des créatures ne sont pas encore maintenant, elles ne coexistent donc pas avec Dieu qui est éternel (2). Dieu connaît même le futur conditionnel, sans qu'il existe ou qu'il doive exister (3).

Molina n'est pas plus content de l'essai d'explication tenté par saint Bonaventure, pour qui Dieu prévoit sûrement le futur libre, parce qu'il le contient dans ses idées qui embrassent tout. Les idées embrassent bien toutes les choses et tout le possible indépendamment des décisions de la volonté de Dieu. Duns Scot ajoute donc que Dieu, dans sa décision de laisser se réaliser un cercle déterminé du possible, reconnaît, du coup, les futurs libres qui y sont contenus, ce que les thomistes ont interprété plus tard en ce sens que ce futur libre devait se produire infailliblement et nécessairement comme un libre arbitre, pour les créatures *in sensu diviso* seulement, c'est-à-dire si on le prend d'une façon abstraite, mais *in sensu composito*, c'est-à-dire

(1) *Ib.* Disp. 49 (pag. 209) : Tertio Deus non accipit cognitionem a rebus, sed in se ipso atque ex se ipso cognoscit omnia : ergo existentia rerum sive in tempore sive in aeternitate nihil confert, ut Deus certo sciat quid futurum aut non futurum sit.

(2) *Ib.* pag 207 : Deus non ex eo solo capite, quod res existant extra suas causas in aeternitate, cognoscit certo futura contingentia. Cf. pag. 210 : Sed ad eum sensum, quod tota (aeternitas) coexistit toti tempori et singulis ejus partibus, quando tamen unaquaeque pars secundum se existat et non antea.

(3) *Ib.* : Probatur, Deum optimum maximum habere certam cognitionem aliquorum futurorum contingentium, quae ex libero arbitrio humano pendent ; quae tamen nec fuerunt nec erunt unquam in rerum natura, ac proinde nec existunt in aeternitate.

sous les circonstances déterminées. Ces essais ne sauvegardent pas absolument la liberté de la volonté chez les créatures (1) ; car il faut pour acte un libre volontaire l'indifférence de la volonté, même *in sensu composito*, c'est-à-dire dans ces conditions concrètes immédiatement avant l'accomplissement de l'acte. La simple possibilité d'un autre acte, *in sensu diviso*, peut être une simple possibilité physique et ne suffit pas encore à l'essence du volontaire. De cette manière, Molina pense qu'il n'y a d'autre moyen d'expliquer la prévision divine des futurs réels, en tant que libres, que de supposer en Dieu la *scientia media*. Dieu a contemplé, dès l'éternité, dans le domaine de tout le possible, le cercle étroit des futurs conditionnels et même dans sa connaissance absolue qui pénètre et dépasse infiniment toutes choses, et il a pris ensuite la résolution de créer le monde et de mettre dans l'ordre moral les conditions sous lesquelles il avait reconnu les futurs conditionnels déterminés (2). Molina conclut de là que Dieu n'a pas besoin,

(1) *Ib.* Disp. 50 (pag. 215): Quia vero ex determinatione hac humanae et Angelicae voluntatis ceterarumque causarum secundarum a libera determinatione et influxu voluntatis divinae manifeste tollitur libertas arbitrii angelici et humani ad suos actus, ut late adversus Scotum locis citatis ostendimus, confugit hic auctor ad suffugium illud sensus compositi et divisi. Ait enim, et si causae contingentes, prout subduntur determinationi primae causae, sint determinatae et completae ad operandum, atque adeo non possint in sensu composito non efficere suos effectus ad quos sunt determinatae a voluntate divina; nihilominus simpliciter et in sensu diviso esse contingente indeterminatas et incompletas.... Sane non video quanam ratione, liberum (arbitrium) re ipsa maneat, ut ad quod voluerit porrigat manum ; nec qua ratione culpae aut merito illi tribui possit, quod ita a Deo inclinatum et determinatum effecerit.

(2) *Ib.* Disp. 49 (pag. 208 : Ergo ante ullam liberam determinationem suae voluntatis ex altitudine suae scientiae naturalis, qua infinite superat singula quae in se ipso eminenter continet, penetrat quid liberum arbitrium cujusque creaturae, data hypothesi quod velit illud creare in hoc vel in illo ordine rerum, cum his vel illis circumstantiis aut auxiliis, pro sua innata libertate sit facturum ; cum tamen si vellet, posset continere actum aut facere oppositum, et si esset id facturum, ut libere potest, Deus id ipsum prospiceret, non vero, quod re ipsa ab eo facien-

pour les connaître infailliblement, que les futurs libres coexistent avec lui dans l'éternité ; Dieu possède tout ce qu'il lui faut pour cela dans la connaissance absolument parfaite avec laquelle il pénètre tout (1). Avec la connaissance de Dieu absolument parfaite, infiniment supérieure à toute chose finie, Molina croit pouvoir expliquer le grand mystère. Mais comment ? il ne l'indique pas, pas même quand il ajoute : Dieu contemple toutes choses dans son essence et dans les causes secondaires qu'il contemple comme lui-même, de la manière la plus parfaite (2).

Ce qui est incontestable dans cette théorie de Molina, c'est que l'essence de Dieu forme la seule *causa formalis* de toute connaissance divine, car Dieu contemple toutes choses en lui-même, en tant qu'étant leur *causa efficiens, exemplaris et finalis*, et il est également hors de doute que pour la connaissance divine du réel, spécialement du futur libre absolu, il faut poser comme unique cause suprême l'une ou l'autre cause secondaire prise comme moyen ou base, à l'aide desquels il contemple ces mêmes objets, car les choses finies n'ont pas comme l'essence divine leur réalité d'elles-mêmes elles ne l'obtiennent que par une décision de Dieu. A côté

dum esse prospicit. .. Fit ergo, ut etiam antequam quidquam libera sua voluntate statueret, per scientiam naturalem cognoverit certo futura omnia contingentia, non quidem absolute esse aut non esse futura, sed ex hypothesi, si ipse hunc aut illum ordinem rerum cum his aut illis circumstantiis statueret creare... Non ergo indiget Deus existentia eorum in sua aeternitate, ut ea certo cognoscat.

(1) *Ib.* Dis. 50 (pag. 216).

(2) *Ib.* Disp. 51 (pag. 223) : Asserimus, Deum ex altitudine et perfectione sui intellectus atque suae essentiae, tanquam objecti primarii, certissime cognoscere in *se ipso et causis secundis* quid pro libertate earum contingenter sit futurum, ita tamen ut possit contingere oppositum et si futurum esset, ut revera potest, Deus ex aeternitate id certissime scivisset, et non id quod actu scit. Quare servato integro jure libertatis arbitrii creati... Deus certissime cognoscit futura contingentia non quidem certitudine quae proveniat ex objecto, quod in se est contingens... sed certitudine quae proficiscitur ex altitudine atque infinita illimitataque perfectione cognoscentis, qui certo ex se ipso cognoscit objectum, quod secundum se est incertum et fallax.

de l'essence divine, il faut donc montrer dans les décisions ou décrets de Dieu des moyens de cette connaissance, et alors seulement s'explique la *scientia visionis* vis-à-vis des choses finies. Enfin ces décrets supposent en Dieu, comme il a été montré, relativement aux choses morales dans le monde spirituel des créatures, la sûre connaissance des futurs conditionnels, comme condition préalable et principe premier *(ratione)*. Des décisions de Dieu en ce qui concerne la causation des actions libres chez les créatures raisonnables ne sont en général possibles en Dieu qu'à la lumière préalable de la *scientia media*. D'après Molina, à côté de l'essence de Dieu, ses décrets éternels et la *scientia media* servent de moyens pour la prévision des actions libres à venir. Par contre, il n'entend pas renoncer à établir que Dieu prévoit ces objets *in se ipsis*, dans l'éternité, parce qu'il est présent pour eux du point de vue de l'éternité, et cela pour établir d'autant plus la nécessité de la *scientia media*. Et il se rend impossible d'expliquer de cette façon la *scientia media* et son intermédiaire et il efface toute différence entre la *scientia simplicis intelligentiae* et la *scientia media*, justement comme le prétendaient ses adversaires. Saint Thomas a enseigné, à plusieurs reprises et à bon droit, que le futur libre comme tel ne pouvait jamais être infailliblement connu par ses causes, parce que ces causes ne sont pas déterminées à l'accomplissement de cet acte, mais sont indifférentes à tel ou à tel autre. Molina n'a pas toujours tenu compte de cette pensée ; tout au contraire, il soutient, entre autres choses, que Dieu contemple avec son absolue connaissance sa propre essence et les causes finies si parfaitement que, à cause de son absolue perfection, il perçoit par ces dernières, c'est-à-dire par les causes, même le futur conditionnel (1). D'après ce que nous venons de dire, cet essai d'explication

1) Disp. 51 (p. 236) : Quare quod in se erat incertum, scivit certo, non certitudine quae proveniret ex objecto, sed ex acumine et summa perfectione sui intellectus.

ne suffit pas et il n'a pas été maintenu sous cette forme par les théologiens de la Compagnie de Jésus.

En ce qui concerne l'autre emploi de la *scientia media* pour l'explication de la grâce efficace et de la prédestination, Molina prend son point de départ dans la thèse vraie, déjà citée, à savoir que Dieu, avant de prendre des décrets immuables et efficaces en ce qui a trait aux actions libres des créatures raisonnables, emploie nécessairement la *scientia media* comme lumière et étoile directrice, afin de laisser son exercice à la liberté des créatures (1). Sur ce point la doctrine a été acceptée par tous les théologiens de la Compagnie de Jésus, et elle est tout à fait inattaquable et parfaitement propre à écarter les fausses théories prédestinatiennes qui ruinent les fondements de la morale.

§ 8

La doctrine des thomistes, de Bañez, des *Salmanticenses*, etc, sur la prévision divine et la connaissance du futur conditionnel.

La théorie de la connaissance divine ne devint le pivot des plus violentes controverses que dans la mesure où elle forma l'arrière-plan des diverses conceptions sur la grâce ef-

(1) *Ib.* Disp. 49 (pag. 209) : In Deo est providentia et praedestinatio circa futura contingentia : ergo est praecognitio certa, qua praecognoscit, antequam quidquam existat, quid futurum aut non futurum sit, ex hypothesi ac conditione, quod hoc vel illud auxilium aut medium adhibeat, vel quod hoc aut alio modo res disponat.... Ut enim artifex, nisi prius intelligeret modum, quem postea habere deberet arte factum ex eo quod uno aut altero modo in ejus confectione manus et instrumenta fabrilia admoverentur, nesciret hujusmodi media applicare, ut tale evaderet artefactum, quale illud esse vult : ita etiam nisi Deus, antequam decreto libero suae voluntatis constitueret adhibere media, et disponere res eo modo, quo re ipsa ordinatae sunt, praevideret quid ex tali dispositione et ordine esset futurum, nesciret profecto decreto illo res, ut ad fines oportet ordinare; quin potius quasi casu et praeter antecedentem scientiam Dei, res secundum esse existentiae uno aut altero modo indifferenter evaderent, ex earum vero existentia deprehenderet quales evasissent, quae plane absurdissima ut sunt, ita et judicari debent.

ficace. Comme Molina faisait dépendre l'efficacité de la grâce du principe extérieur de la libre coopération de l'homme, il postula en Dieu la prévision de la coopération future conditionnelle, comme condition préalable au décret de dispensation de la grâce nécessairement efficace. Là aussi fut le motif pour lequel les adversaires de Molina, dans la théorie de la grâce, rejetèrent la *scientia media* dans le sens indiqué, c'est-à-dire indépendamment des décrets divins.

A. Bañez (1528-1604), élève de Melchior Cano et des deux Soto, Dominicain et longtemps professeur de théologie à Salamanque, fut le premier et le plus remarquable adversaire de Molina. Après avoir publié de 1584 à 1588 deux volumes de son commentaire sur la Somme de saint Thomas et y avoir défendu un autre système sur la grâce efficace et la prédestination, avec la pensée d'avoir rendu et développé en toute exactitude les idées de saint Thomas, il présenta en 1595, en compagnie de son collègue Pierre de Herrera et Diégo Alvarez, au tribunal de l'Inquisition un écrit contre Molina sous le titre: *Apologia FF. Praedicatorum adversus Lud. Molinae librum*, cui titulum inscripsit « Concordia etc.

Il obéissait moins à la préoccupation de montrer en tout son jour la vérité chrétienne en face des erreurs du temps qu'à la tendance d'établir sous tous les aspects, au point de vue religieux, le rapport, souvent montré chez saint Thomas, de Dieu considéré comme cause première et des choses finies, prises comme causes secondes. C'est de ce point de vue qu'il expliquait la prévision divine du futur libre.

Saint Thomas avait dit : Dieu ne peut connaître infailliblement le futur libre par ses causes ; il avait donc expliqué cette connaissance comme supposant la réalité du futur libre et sa coexistence dans l'éternité. Bañez cependant modifia cette explication. La connaissance des futurs libres *in se ipsis,* saint Thomas n'a dû la présenter que

pour en faire une connaissance intuitive ; la certitude infaillible lui doit donc venir en soi de ce que tout est contenu dans l'essence divine (1). D'autre part, il fait dériver la réalité des futurs libres des décrets divins, si bien que la connaissance des futurs libres *in se ipsis* doit être une connaissance de ces mêmes futurs dans les causes déterminées par Dieu, c'est-à-dire dans ses propres décrets (2). Et ainsi Bañez ramenait ce que saint Thomas croyait devoir être exclu, à savoir la connaissance infaillible du futur libre. Comment dans ces décrets Dieu pouvait-il aussi reconnaître les péchés comme futurs, c'est ce qu'on ne voyait point, pas plus qu'on ne voit comment la liberté des créatures raisonnables peut encore subsister. Sans doute Bañez s'essaie à la sauvegarder par sa distinction de la nécessité ou de la contingence, *in sensu composito et in sensu diviso*. *In sensu composito* le caractère contingent des actions humaines doit être supprimé par les décrets divins, mais *in sensu diviso*, si on considère en elle-même la volonté humaine seule, la possibilité de contrecarrer les décrets doit subsister. Sans doute Bañez veut faire remonter cette distinction jusqu'aux expressions, créées par saint Anselme, de *necessitas consequens et necessitas antecedens* et identifier le *sensus compositus*, introduit par lui, avec la *necessitas consequentiae sive consequens* (3). Mais cette dernière fut entendue par tous les Scolastiques comme présupposant la libre décision de la volonté naturelle, tandis que les décrets de Dieu, d'après Bañez, doivent précisément prédéterminer la libre volonté.

D'après tout cela, on voit clairement que Dieu, d'après

(1) *Comment.* in 1. qu. 14. a. 13 : In hac re est prima conclusio. Infallibilitas et certitudo divinae cognitionis circa futura contingentia non desumitur aut ex causis ipsorum aut ex praesentia earundem in aeternitate.... non est desumenda ex aliquo objecto extrinseco, sed ex ipsamet divina scientia.

(2) *Ib.* : Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis.

(3) *L. c.*

l'opinion de Bañez, de même qu'il ne prévoit dans ses décrets que le futur absolu ne reconnaît le futur conditionnel que dans la mesure où il produit des résolutions conditionnelles. D'égard pour la volonté libre pas plus que d'un moment antérieur aux décrets, il ne pouvait pas être question chez lui, car Dieu est le seul être agissant dans le monde matériel, comme dans le monde moral.

B. Tout ce qui a été allégué contre la *scientia media* et contre son usage dans la théorie de la grâce se trouve ramassé au mieux dans le *Cursus theologicus* que le collège des Carmes déchaussés de Salamanque a publié en 1630, comme un commentaire de la Somme de saint Thomas (1). Leurs essais d'explications échouent à peu près comme ceux de Bañez : ils embrassent aussi bien la prévision divine des futurs libres absolus que celle des futurs conditionnels, et ils se rapportent en grande partie à l'intermédiaire de l'une et de l'autre connaissance.

Avec saint Thomas ils admettent que Dieu ne peut connaître infailliblement les futurs libres par des causes, ni donc dans son essence, ni par la pénétration parfaite des causes finies, comme le marque saint Thomas *(De malo* qu. 16 a 7), ni d'après ses idées, parce que celles-ci ne contiennent que ce qui est possible (2). Ils rejettent également l'explication de Suarez et autres, pour qui Dieu connaît les futurs libres en eux-mêmes *(in se ipsis)*, tels qu'ils coexistent à l'éternité de Dieu, indépendamment de ses décrets et antérieurement à eux, quoiqu'il les connaisse aussi dans les décrets qui s'y rattachent. Ils soutiennent que la réalisation et la coexistence avec l'éternité ne survient aux actions libres que parce que Dieu le veut ainsi, d'après des décrets éternels. Dieu contemple le futur libre dans son essence, en tant

(1) Cf. Tom. I. (ed. Paris. 1870). *De scientia Dei.*

(2) *L. c.* Disp. 7. n. 31 : Dicendum tamen est, Deum non posse scire futura contingentia absoluta per suam essentiam (ut habet rationem speciei intelligibilis) et ideas antecedenter ad decretum liberum et efficax suae voluntatis in eo existens.

que dernière *causa formalis* de toute la connaissance divine, mais en son essence, telle qu'elle est déterminée par ses décrets éternels (1). Il contemple le futur en même temps, tel qu'il sera, mais parce que Dieu l'a déterminé par ses décrets. S'il ne le connaissait dans des décrets futurs que comme quelque chose de saisi dans sa connaissance et à déterminer tout d'abord par des décrets, il ne le connaîtrait pas infailliblement, parce qu'il ne saisirait pas comme tel ce qui peut être déterminé ainsi ou autrement, d'après sa libre volonté (2). Cette argumentation est bien faible, si on suppose, avec Suarez, que la connaissance de l'action réelle future est précédée de la connaissance infaillible du futur conditionnel.

Par contre, les *Salmanticenses* ont raison dans leur argumentation précédente pour établir que Dieu n'a pas perçu les actions libres futures absolues, en tant qu'absolument futures, en elles-mêmes *(in se ipsis)*, et qu'ainsi il n'a pu les reconnaître comme coexistantes à son éternité, quand il a porté le décret de les réaliser (3).

Autant ils marquent que toutes les actions se réalisant dans le temps coexistent réellement et immédiatement *(realiter et physice)* avec l'éternité de Dieu, autant se trouve là l'unique solution de cette grande énigme, à savoir comment l'infaillible prévision de Dieu doit s'unir à la contingence

(1) *Ib.* n. 48 : Dicendum tamen est, divina decreta non habere rationem futurorum : atque adeo Deum non cognoscere certo futura contingentia in praedictis decretis ut futuris.

(2) *Ib.* n. 64 : Secundum et principale fundamentum assertionis insinuatur ab eodem Angelico Doctore et potest sub hac forma proponi : nam si decreta libera divinae voluntatis habent rationem futurorum, tunc in illo signo, in quo praeintelliguntur futura, erit voluntas Dei determinata ad habenda in sequenti signo decreta illa, quae sunt futura et ad non habenda ea, quae non sunt futura ; ergo eo ipso laederetur libertas divinae voluntatis.

(3) *Ib.* n. 108 : Quia antecedenter ad omne decretum liberum divinae voluntatis, creaturae non habent in Deo esse futurum determinate et infallibiliter : ergo implicat, quod antecedenter ad tale decretum repraesententur a divina essentia ut certo futurae, quod ut tales ab ipso Deo cognoscantur.

des actions futures libres (1) ; mais tout cela perd de son importance, si on considère les décrets de Dieu, efficaces d'eux-mêmes, non seulement comme la cause principale, mais comme la cause unique du futur absolu. Et c'est là ce qu'il y a de particulier dans la doctrine des derniers thomistes : les décrets de Dieu ne forment pas seulement l'intermédiaire par lequel Dieu voit infailliblement le futur absolu comme tel, mais ils fournissent le principe dans lequel Dieu voit l'avenir.

La conception de la connaissance divine du futur conditionnel est tout à fait analogue à ce qui précède. Les *Salmanticenses* ne vont pas aussi loin que quelques thomistes extrêmes, par ex. Ledesma, qui n'attribuent à Dieu sur ce terrain aucune connaissance infaillible, mais seulement une probable ; ils l'admettent comme infaillible, quoique ils ne voient point là un article de foi sûr, et non seulement pour le futur conditionnel, qui se produit en vertu d'une nécessité interne, d'une condition afférente, mais même pour celui qui ne se produira, ou ne se produirait que sous la coopération de la volonté libre de la créature (2). Mais, d'autre part, ils suppriment toute différence entre la *scientia media* et la *scientia simplicis intelligentiae* ; ils rejettent tout emploi de celle-ci comme condition préalable pour expliquer la certitude de sa réalisation, qui est attachée aux décrets divins, dans le domaine moral ; et ils prétendent que Dieu ne connaît le futur conditionnel, comme par exemple la pénitence des Tyriens, que par et dans ses décrets conditionnels (3). Ils nient donc encore

(1) Disp. 8. n. 137 : Dicendum enim est, hujusmodi praesentiam realem eo modo, quo eam praecedentibus dubiis explicuimus, esse proximam et ufficientem rationem conciliandi certitudinem divinae scientiae cum libertate nostri arbitrii.

(2) *Ib.* Disp. 9. n. 11. n. 34.

(3) *Ib.* n. 63 : Dicendum tamen est primo, dari in Deo praedicta decreta conditionata et efficacia circa omnia futura contingentia et conditionata, per quae decernit Deus vel quod determinate sint pro tempore futuro, vel quod determinate non sint pro eodem tempore, si ponatur illa conditio.

la *scientia media*, au sens où la défendaient Molina et tous les Jésuites (1) ; les *Salmanticenses* le déclarent expressément, et ils accumulent contre la *scientia media*, telle que l'a défendue Molina, différents arguments qui, il est vrai, sont pour la plupart caducs et sans valeur.

Quant aux termes bien clairs de la sainte Ecriture sur la *scientia media*, ils pensent leur enlever toute force en renvoyant (2) à l'unique passage de saint Paul, I. Cor. 4, 7, où l'Apôtre exalte la grâce de Dieu. « Pourquoi te distingues-tu d'un autre ? Qu'as-tu que tu n'aies point reçu ? » Le passage ne serait visiblement en contradiction avec la *scientia media* que si l'Apôtre niait la libre coopération de l'homme. Mais il n'est pas nécessaire d'admettre avec Molina que la libre coopération de l'homme fait pencher la balance en faveur de l'efficacité de la grâce ; aussi longtemps qu'on doit admettre quelque libre consentement comme condition *sine qua non* de l'efficacité de la grâce, la *scientia media* est également efficace comme condition *sine qua non* de la résolution efficace de Dieu par rapport à la *gratia efficax*.

Par là disparaît la seconde difficulté des *Salmanticenses*, à savoir que Dieu a la certitude infaillible de la réalisation de la prédestination, grâce à sa toute-puissance seule et à la grâce efficace par elle-même ; et il l'acquiert donc par la *scientia simplicis intelligentiae* (3). De grâce efficace telle, il n'y en a pas ; car elle ne laisserait plus subsister la liberté de la volonté humaine. Les *Salmanticenses* s'élèvent contre leurs adversaires qui prétendent que le libre consentement de l'homme serait seulement la condition *sine qua non*, et ils leur reprochent encore de faire du libre con-

(1) Disp. 10. n. 11. — (2) Disp. 10. n. 11.

(3) Disp. 12. n. 13 : Dicendum est media, per quae adulti consequuntur vitam aeternam, esse bona eorum opera : ad hoc autem, ut Deus certo sciat, suam praedestinationem non esse frustrandam ex defectu eorum, satis est, quod per scientiam simplicis intelligentiae praecognoscat efficaciam suae voluntatis esse tantam, ut quidquid ipsa voluerit fieri id ipsum a creaturis fiet.

sentement de l'homme le motif des décisions et de la prédestination de Dieu (1).

Ils aboutissent au même point, quand ils objectent que, avant le décret de Dieu, il n'y a aucun futur absolu et que avant le décret conditionnel il n'y a pas de futur conditionnel ; donc aucun objet ne reste à la *scientia media* (2). Ou bien ce serait contester par la *scientia media* que Dieu soit la *causa prima* de tout ce qui est arrivé. Cependant les décrets conditionnels ne sont point exclus par la *scientia media*, seulement ils ne forment pas l'unique moyen intermédiaire de cette science. Dieu n'est pas davantage privé de sa qualité de *prima causa* ; seulement il est cause d'une autre façon dans le monde moral que dans le monde matériel. On doit dire tout à fait la même chose de cette autre objection (3). Les défenseurs de la *scientia media* s'imaginent Dieu, dans la dispensation de ses grâces et dans ses décisions à cet égard, comme un être dont la connaissance relative à l'ordre moral, d'abord confuse et obscure, ne s'illumine et ne s'éclaire que par la considération des causes finies. Mais les défenseurs de la *scientia media* ne supposent-ils pas en Dieu la connaissance de son être et de tout le possible et n'exigent-ils pas même une plus grande clarté et une plus grande perfection dans la connaissance divine, quand, dans l'établissement du plan du monde, il contemple même tout ce que les créatures raisonnables feraient sous telles conditions ou telles autres ? N'est-il pas nécessaire pour un souverain, humain, éclairé et prudent de tenir compte, dans la conduite de ses sujets, de ce qu'ils feraient en présence de telle ou telle mesure ?

(1) *Ib.* n. 19. — (2) Disp. 12. n. 1. — (3) *Ib.* n. 16.

§ 9

Doctrine des théologiens de la Compagnie de Jésus sur la prévision divine des futurs libres absolus ou conditionnels.

Les attaques de Bañez contre Molina eurent pour conséquence que les points controversés sur la grâce efficace et la prédestination qui donnèrent le ton au XVI[e] et au XVII[e] siècles furent d'autant plus vivement discutés et examinés en détail. Molina fut le porte-drapeau de la tendance qui se voua à l'attaque des erreurs, alors en train de se répandre ; c'est à elle que se rattache la Compagnie de Jésus. Rien d'étonnant si la plupart des théologiens de la même Compagnie se rangèrent du côté de Molina et se firent les défenseurs de ses théories qui formaient pour ainsi dire le rempart de la liberté et de la volonté ; la *scientia media* est une de ces théories.

A. Parmi ces théologiens brille entre tous Suarez (1548-1617) ; parmi les théologiens postérieurs au concile de Trente, il a conquis la première place, autant par sa fécondité que par sa clarté et sa profondeur, et en ce qui concerne l'intelligence divine il a fourni dans ses livres la solution la plus heureuse et la plus pénétrante de cette question de la connaissance, en Dieu, du futur absolu et du futur conditionnel.

I. Pour le premier, il ne montre pas seulement en toute brièveté que les futurs libres conditionnels constituent un objet déterminé ou une vérité déterminée pour la connaissance de Dieu, mais il soumet encore au plus minutieux examen le mode, c'est-à-dire le moyen dont se sert cette prévision de Dieu, et par là il fait voir en même temps qu'il n'y a aucune contradiction entre elle et la liberté humaine. Sur la vérité déterminée du futur, nous n'avons pas besoin de perdre notre temps. Si les actes

libres, en tant que passés et présents, sont des faits déterminés et un objet de la connaissance, les futurs le sont aussi, comme les prophéties le démontrent encore particulièrement. Mais expliquer le mode, le comment ou le moyen de cette prévision divine, voilà le nœud gordien de la théologie.

Les futurs libres ne peuvent être connus dans leurs causes libres finies. Depuis saint Thomas (*S. th.* I, q. 14.), cela est reconnu par tous les théologiens (1). Seulement les derniers thomistes le reconnaissent imparfaitement quand ils prétendent, sans raison d'ailleurs, que Dieu peut bien connaître antérieurement les futurs libres *in sensu composito*, grâce à leurs causes. Suarez remarque au contraire, à bon droit, que la *necessitas consequens* de saint Anselme est tout autre chose que le *sensus compositus* des thomistes : car ceux-ci ont en vue les circonstances qui précèdent la libre détermination de la volonté et doivent la prédéterminer (2). Dieu ne peut donc connaître par là les actes futurs libres dans l'*habitus* de l'âme, ni les actes mauvais dans l'état de l'âme privée de la grâce.

Dieu ne peut davantage prévoir dans ses idées les futurs libres, car ceux-ci représentent seulement le possible ; ni dans quelque pouvoir efficace de sa connaissance en faveur duquel on allègue les paroles de saint Augustin (*De Trin.* VI, 10) : Les choses sont futures, parce que Dieu les a prévues. La plupart des Pères s'expriment d'une façon opposée, et saint Augustin pense ici (comme cela résulte clairement du c. 9 *ib.*) à la connaissance de Dieu jointe aux décisions de sa volonté *(scientia practica)*, car la *scientia visionis* du futur ne saurait être considérée comme

(1) Suarez, *De sc. Dei* I. c. 3.

(2) *Ib.* n. 12 : Sensus compositus et divisus non recte illo modo applicatur ad defendendam libertatem. Quia suppositio est antecedens usum libertatis et est vera causa actus subsequentis et talis, ut illa posita, infallibiliter atque adeo inevitabiliter sequatur actus. Talis sensus compositus non salvat, sed evertit libertatem.

la raison du futur, même si on voulait imaginer la prévision de Dieu comme la raison du futur, elle ne pourrait être qu'une prévision volontaire du futur libre, à cause de son caractère contingent, et elle devrait être déterminée par la libre volonté de Dieu (1). La prévision comme telle ne peut donc être le principe effectif et efficace du futur.

Cependant même la volonté libre déterminante de Dieu ne peut être l'unique moyen à l'aide duquel il prévoit le futur libre, quoique on pût le conclure de cette proposition vraie : tout être fini ne devient réel que par la libre volonté de Dieu, ou par un décret de la volonté. Cette conclusion serait légitime si Dieu était, avec sa volonté libre, l'agent unique et entier de toute action libre. Qui voudrait affirmer cela pour le péché actuel ? Qui entend contester la libre coopération de l'homme à toute bonne action méritoire ? Si la coopération de Dieu n'est qu'un concours (concursus), fût-il celui de la *causa prima*, du principal facteur, le décret éternel de Dieu relatif aux actes futurs libres de ses créatures ne peut se rapporter qu'à son propre concours. Sans doute il en agit comme *causa prima*, même sans la libre coopération de la créature, alors qu'il doit conserver et mouvoir l'être, la force et l'activité de ses créatures. Mais il faut pourtant attribuer aux créatures quelque chose qui soit leur propre coopération libre, que Dieu ne peut prévoir au moins complètement (*adaequate*) par son seul décret (2). Le décret doit lui-même être éclairé par la connaissance du futur conditionnel, c'est-à-dire que celle-ci doit être conçue comme un moment antérieur au décret, si on suppose que le décret sera infailliblement suivi d'effet (3). Jusque-là

(1) *Ib.* c. 5. n. 8.

(2) *Ib.* c. 6. n. 3. Si autem talis praedefinitio sit etiam praedeterminatio ad extra voluntatis creatae, per se praedeterminans illam physice et efficaciter ad opus, sic credimus repugnare libertati.

(3) *Ib.* n. 6 : Nam haec praedefinitio divina ut terminata ad actum liberum creaturae necessario supponit in Deo et facultatem efficaciter faciendi ut ille actus infallibiliter fiat et scientiam qua novit quid neces-

Suarez est du même avis que Molina : pour lui, le décret relatif aux futurs libres des créatures, suppose la *scientia media*; et il tient donc pour tout à fait faux qu'on prétende, avec les thomistes, expliquer cette *scientia media* uniquement par les décrets conditionnels de Dieu. Ce serait alléguer et admettre, sans profit aucun, la *scientia media* (1).

Cependant Suarez ajoute à ceci une précision de plus, quand il prétend avec raison que même le décret qui s'appuie sur la *scientia media*, même infailliblement efficace, n'est pas cependant un décret absolu, en ce sens que Dieu ait résolu par lui de réaliser avec sa seule toute-puissance telle action libre de la créature. Même alors le décret ne porte que sur l'application du concours nécessaire de Dieu (2). Au cas contraire la liberté de la créature serait supprimée.

Il résulte de tout cela que, quoique l'essence divine soit la dernière *causa formalis* à l'aide de laquelle Dieu connaît tout pour la connaissance du futur dans le domaine de la liberté des créatures, il doit y avoir dans l'objet lui-même, c'est-à-dire dans les actions futures libres, au moins un élément du moyen intermédiaire dont se sert la prévision divine.

C'est ce qu'ont voulu dire les Pères et les Scolastiques quand ils affirment que Dieu prévoit les actes futurs libres, comme et parce qu'ils doivent s'accomplir, ou parce qu'ils sont présents à l'éternité de Dieu, dans un état actuel, qu'ils soient présents ou futurs. Si cependant les thomistes élèvent ce principe jusqu'à revendiquer pour les choses temporelles une coexistence réelle et physique avec l'éternité de Dieu, ils cherchent par là à supposer les décrets par lesquels Dieu a donné aux choses cette coexistence. Suarez,

se sit ipsum Deum facere circa voluntatem humanam, ut illa infallibiliter faciat talem actum : et hoc sensu talis praedefinitio necessario supponit in Deo hanc scientiam conditionatam.

(1) *Ib.* n. 7.

(2) *Ib.* n. 12 : Atque hinc ulterius concluditur, volitionem, quam Deus nunc habet concurrendi cum humana voluntate libere operante non potuisse esse omnino absolutam propter praescientiam conditionatam..., nam volitio, qua nunc concurrit, non est alia, nisi illa quae in illa condi-

au contraire, prétend bien que Dieu, en tant qu'éternel, coexiste aux choses temporelles (1), mais il ne prétend pas que les choses finies et les actes futurs des créatures aient existé de toute éternité dans leur être et à côté de l'être divin, mais seulement qu'elles étaient objectivement présentes, de toute éternité, à la connaissance divine (2).

Et Suarez conclut ainsi : Dieu prévoit, par son intuition, tout futur libre, tel qu'il se développe dans le temps, c'est-à-dire tel qu'il dérive du concours de Dieu, comme *causa prima*, et de la libre coopération des créatures (3). Il ne voit pas seulement dans le temps le passé et le présent, mais encore l'avenir, dans un seul et même acte simple qui, en tant qu'éternel, est imperfectible et immuable.

C'est par là qu'il faut expliquer toutes les raisons, données plus haut, de la valeur et de l'importance du mode, ou moyen dont opère la prévision divine. Dieu prévoit cela comme quelque chose résultant des causes finies, il ne le connaît pas seulement comme quelque chose d'inclus dans ces causes (4). Il le voit même dans ses décrets, mais il ne le voit pas en eux, comme dans la cause unique, il prévoit les actions libres futures, en tant que telles, en elles-mêmes *(in se ipsis)*, telles qu'elles passeront du possible au réel (5) et par là sans intermédiaire, au moins de ce côté.

II. Les théories développées trouvent presque toutes, *mutatis mutandis*, leur application dans la prévision divine du futur conditionnel. Comment elles se prouvent par la sainte

tionali includitur, alias mutaret Deus conditionem : sed in illa conditionali non includitur voluntas absoluta, ut ostensum est, quia debet esse talis voluntas cui humanum arbitrium possit resistere.

(1) *Ib.* cap. 7. n. 12.

(2) *Ib.* n. 18 : Ultimo ex dictis concludo, res creatas, simpliciter loquendo, non esse praesentes Deo ab aeterno secundum realem coexistentiam, sed tantum objective in ordine ad aeternam scientiam Dei, quantum ejus intuitus aeternus simul cadit in omnia tempora ac si jam essent actu existentia.

(3) *Ib.* c. 8. n. 2. — (4) *Ib.* n. 12.

(5) *Ib.* : Cognoscere ergo determinationem talis causae est cognoscere ipsammet.

Ecriture et la tradition de l'Eglise, nous n'avons pas besoin de le répéter ici. Quant à l'appellation de *scientia media*, Suarez la justifie par le fait que son objet tient le milieu entre les objets de la *scientia simplicis intelligentiae* et la *scientia visionis*. Les premiers sont nécessaires et indépendants de la libre décision de Dieu, les derniers sont contingents et conditionnés par les libres résolutions de Dieu. Le futur conditionnel est, au sens étroit, quelque chose de libre, tel qu'il ne se réalisera pas, parce que la condition ne sera point posée (1). La raison oblige à admettre cette connaissance en Dieu ; d'un côté, parce que sans elle il n'existerait pas en Dieu de providence sage et dérivant de la volonté libre en ce qui concerne l'organisation du monde moral (2) et de l'autre parce que le futur conditionnel en soi est un objet de la connaissance et donc de la connaissance divine qui embrasse tout (3). Elle est exclusivement nécessaire pour expliquer la grâce efficace et la prédestination divine, non pas comme si la détermination prévue et future conditionnelle de l'homme était la raison pour laquelle il serait prédestiné ; elle est seulement une condition préalable de la prédestination (4).

Cependant il s'élève de très grandes, d'insurmontables difficultés si nous voulons expliquer le comment de cette connaissance ou indiquer son instrument, car les futurs libres conditionnels ne sont pas, immédiatement par eux-mêmes, connaissables comme les vérités nécessaires, ni même, par un intermédiaire qui pourrait être une autorité ou une action ou une cause extérieure. Pour la connaissance divine il n'existe pas de tel intermédiaire, à l'aide

(1) *De sc. div.* II. cap. 3. — (2) *Ib.* cap. 4. — (3) *Ib.* cap. 5.

(4) *Ib.* cap. 6. n. 6 : Et similiter, quamvis Deus quem efficaciter vult convertere, tunc et tali modo illum vocet, quando et quomodo scit illum cooperaturum, non tamen inde sequitur, ita illum vocare, quia cooperaturus est, quae causalis significat rationem moventem Deum ; sed sequitur, Deum vocare ipsum ut cooperetur, quod significat proximam finalem causam talis vocationis.

duquel il pût saisir le futur conditionnel. Les actions libres réellement futures, ont encore une réalité objective en elles-mêmes, mais cela manque (1) aux futurs conditionnels.

Il résulte de là au moins qu'il y a deux modes, fréquemment admis, d'expliquer le genre de la connaissance par Dieu du futur conditionnel, qui ne sont pas soutenables : l'un, d'après lequel Dieu doit le connaître par la perception parfaite des causes libres et de leur dépendance vis-à-vis des diverses influences ; l'autre, d'après lequel il doit le connaître par ses décrets conditionnels (2). Les décrets conditionnels ne suffisent pas, parce qu'alors la connaissance du futur conditionnel serait une connaissance libre comme les décrets sont des libres décisions de Dieu ; au contraire la connaissance en question est nécessaire et est jointe à l'absolue perfection de Dieu (3). Suarez en vient aussi à ce résultat de n'admettre aucun moyen intermédiaire pour la prévision divine et à l'expliquer tout comme celle du futur absolu, c'est-à-dire en tant que jointe à la perfection absolue de la connaissance divine et à la vérité du futur conditionnel (4). Pour l'objet, la connaissance divine n'a besoin d'aucun intermédiaire, parce que la vérité en soi est immédiatement connaissable pour Dieu. Cette vérité dans le futur absolu, comme dans le futur libre, consiste dans le rapport de l'un et de l'autre à la réalisation dans le temps, et ce rapport est conditionné chez le dernier (5). Le passage d'un tel objet du

(1) *Ib.* cap. 7. — (2) *Ib.* cap. 7. n. 3. — (3) *Ib.* n. 11.

(4) *Ib.* n. 15 : Ex parte Dei et principii cognoscendi non oportet quaerere alium modum vel rationem cognoscendi quam ipsum lumen infinitum Dei ac perfectionem ac aeternitatem scientiae ejus, ex vi cujus apprehensa quacunque re, seu quacunque complexione rerum a nobis enunciabili, naturaliter ex efficacia luminis judicat, quid veritatis sit in unaquaque re, seu in quocunque objecto cognoscibili.

(5) *Ib.* n. 16 : Sic ergo in praesenti, licet res actu non existat nec absolute extitura sit, propositio conditionata habet veritatem per habitudinem et conformitatem ad illam sub existentia apprehensam cum praedicta conditione ; et divinus intuitus ratione suae infinitatis extendi poterit ad videndum, quid tali rei conjungeretur, aut quid ab illa prodiret, si tali modo constitueretur.

domaine du possible dans celui du futur conditionnel est donc, d'après Suarez, la vérité objective que la connaissance absolument parfaite de Dieu reconnaît immédiatement dans la *scientia media*.

B. Lessius, un contemporain de Molina, et le plus célèbre des Jésuites belges, tient tout à fait la même doctrine sur le moyen intermédiaire de la prévision divine et de la *scientia media*. La vérité objective que les choses réellement futures conditionnelles ont en elles est, pour lui, la raison (c'est-à-dire le moyen) par laquelle elles sont ainsi connues de Dieu (1).

C. Quelque temps après Suarez, écrivit aussi Diég. Ruiz de Montoya (1562 à 1632), encore un important théologien de la Compagnie de Jésus, important surtout par ses *disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei* (2). Dans la plupart des points il est d'accord avec Suarez ; aussi n'y a-t-il à mentionner ici que les théories qu'il a accentuées davantage. Il attache une particulière importance à considérer l'essence divine comme l'objet formel et comme le principe déterminant de toute connaissance divine, et c'est en elle que Dieu contemplerait en même temps toutes les choses finies non seulement comme possibles, mais même comme réelles (3). Oui, la connaissance divine est aussi la raison des choses réelles finies ; seulement il ne faut pas alors songer à la *scientia visionis*, mais à la *scientia approbationis sive practica*, c'est-à-dire à la *scientia simplicis intelligentiae*, unie à la décision de la volonté de Dieu (4).

Dieu contemple donc les choses finies dans sa propre essence, comme dans le premier objet le plus élevé et le plus compréhensif de toute la connaissance divine *(mediante objecto formali prius cognito)* (5).

Ce que nous venons de dire doit s'entendre aussi du fu-

(1) *De gr. efficaci* c. 16 n. 4 : Hoc ipso enim quo aliquid est, erit, vel, facta aliqua suppositione, esset, habet veritatem objectivam ; ac proinde intellectus divinus, ratione infinitae virtutis suae, se ad illud extendit.

(2) Imprimé à Paris 1629. — (3) Disp. 11. sect. 5. — (4) Disp. 15 sect. 4.

(5) Disp. 17. sect. 5.

tur libre *(contingenter futurum)* qui, en tant qu'il dépend de la libre décision de Dieu, est connu en lui et donc aussi dans l'essence divine. Mais le *contingenter futurum* au sens étroit, qui doit être accompli par la volonté libre des créatures raisonnables ne dépend pas seulement de la libre volonté de Dieu ; par rapport à lui, Dieu ne peut prendre de décret infaillible que quand sa prévision du futur conditionnel l'a préalablement éclairé (1). Cependant ce décret est, d'autre part, un acte libre de la volonté de Dieu qui ne pouvait même être pris par lui ; Ruiz ne tient même pas pour possible que Dieu aurait pu prévoir le futur libre même sans ses décrets s'il avait exclu de son universelle action le côté moral des actions libres, en tant qu'elles sont bonnes ou mauvaises, comme il en a, en fait, exclu le mal (2). Il ne tient donc pas la prédétermination des actions libres pour nécessaire ; Dieu aurait pu les prévoir autrement (3).

De plus Dieu n'a dans son décret seul aucun moyen adéquat de reconnaître les actes futurs libres ; car ce décret ne porte efficacement que sur ce que Dieu opère dans les actions libres des créatures. La certitude infaillible accompagne le décret, justement à cause de la prévision sûre du futur conditionnel (4).

Le moyen (medium) proprement dit de la prévision divine, c'est la réalisation du futur : voilà qui doit être considéré comme antérieur logiquement, quoique non chronologiquement, (ratione, non tempore prius) à la connaissance divine, et qui le peut étant comme présent à l'éternité de Dieu et compris dans elle (5). Si par là on semble soutenir

(1) Disp. 25. sect. 8. a. 4 : Prima cognitio futurorum contingentium non est, quae habetur ex vi cogniti decreti praedefinientis illa, sed potius haec cognitio et ipsum decretum quidditative supponit aliam priorem cognitionem futurorum, saltem sub conditione.

(2) *Ib* n. 7. — (3) Disp. 25. sect. 9. — (4) Disp. 26. sect. 6.

(5) Disp. 28. sect. 3 : Vera sententia concedit, res futuras esse praesentes aeternitati, secundum esse reale proprium illarum, idque prius ratione, quam a Deo praesciantur, ita ut propterea res futurae fuerint cognoscibiles ab aeterno, quoniam ab aeterno praesentes erant nec aliter potuerint praesciri.

que la connaissance divine dépend de l'être fini, ce n'est là la faire dépendre que de sa propre vérité. L'être futur de l'acte libre est donc l'objet matériel de la prévision divine. Ruiz s'élève en particulier contre la prédétermination de la volonté créée que les thomistes supposent en Dieu, parce que c'est là détruire la liberté qui doit contenir essentiellement l'indifférence pour l'un ou l'autre objet et le pouvoir de se déterminer activement soi-même.

Quant à la *scientia media,* Ruiz ne la démontre pas seulement par la sainte Ecriture par la doctrine des Pères et les Scolastiques, mais il allègue même en sa faveur l'autorité de saint Thomas (*S. th.* I, qu. 23 a. 5 ; qu. 92. a. 1. — 2, 2, qu. 165, a. 1. ad 2 — 3. qu. 1 a. 3 ad 4.)

Dans son étude approfondie de l'instrument (medium) de la *scientia media*, il rejette, comme Suarez, les décrets conditionnels de Dieu qui suffisent bien pour expliquer la connaissance des suites nécessaires des événements déterminés, comme par exemple la destruction d'une ville par un tremblement qui la désole, mais non pour expliquer les actions libres futures conditionnelles et non moins la coexistence, réelle à quelque titre, des futurs libres avec l'éternité de Dieu. Il rejette enfin la vision des futurs libres dans les causes libres finies, parce que celles-ci doivent être indifférentes par rapport aux actes libres. En fin de compte, l'opinion qui lui paraît la meilleure est celle de Suarez, pour qui Dieu perçoit le futur conditionnel immédiatement dans sa vérité objective, dans son passage du domaine du possible à celui du futur conditionnel et aussi dans son rapport particulier avec l'éternité (1).

Du côté de l'objet matériel, c'est-à-dire du côté de la vérité objective qui est connue, la prévision divine du futur

(1) Disp. 75. sect. 2. n. 16 : Ergo prius ratione quam actualiter praesciantur a Deo et consequenter prius ratione, quam accipiant extrinsecam denominationem cogniti futura conditionata praesupponuntur habere aliam formalitatem, per quam praesentia aeternitati divinae praescientiae.

absolu n'est pas seulement plus facile à expliquer, mais elle est aussi plus certaine pour nous. La vérité objective du futur absolu ne peut pas être contestée ; sa prévision ne saurait être refusée à Dieu que si nous ne savions rien de certain sur la *scientia media* ; mais s'il faut reconnaître à Dieu cette dernière, encore plus faut-il lui reconnaître auparavant la première, quoique la prévision des futurs absolus découlant des décrets de Dieu, que nous appelons une *cognitio secundaria* du futur, suppose la *scientia media* (1).

Quand on objecte contre la *scientia media* que toute la connaissance divine est ou une *scientia naturalis simplicis intelligentiae* ou une *scientia libera* et que dans ces propositions contradictoires il n'y a pas de terme milieu possible, Ruiz explique avec plus de détails que la *scientia media* appartient sûrement à la *scientia libera*, parce que son objet dépend de la liberté de la créature ; mais participe aussi, d'un côté, au caractère de la *scientia naturalis sive necessaria*, parce que la créature ne peut choisir librement au hasard et que Dieu ne peut donc prévoir aussi son opposé (2). Cependant la liberté est réellement propre à l'objet dès l'éternité et elle ne lui est propre que quand les conditions sont posées (3).

(1) Disp. 75. sect. 7. n. 9 : Etenim realis praesentia per se primo et ratione sui est visibilis etiam a potentia cognoscitiva creata. Quapropter absolute futura sunt magis per se visibilia ; quoniam in aliqua differentia temporis realem praesentiam participant, quam nunquam participabunt mere conditionalia, sed solummodo quandam *intentionalem* praesentiam... itaque si non essent visibilia absolute futura, non essent visibilia conditionata : cum tamen e contrario forent visibilia absolute futura, licet conditionata non forent visibilia.

(2) *Ib.* n. 12 : Insuper virtute scientiae conditionatae et visionis divini decreti cognoscitur absoluta futuritio ; sed talis cognitio futuritionis ut continetur in divino decreto tanquam in causa, est cognitio non ita per se primo, sed ex consequenti Deo conveniens. Alia quippe cognitio primaria per se primo convenit Deo, independenter a scientia conditionata et a visione sui decreti, per quam absoluta futuritio cognoscitur in se ipsa immediate ratione sui.

(3) Disp. 76. sect. 3. n. 11. — (4) *Ib.* sect. 5. n. 3.

Du reste il repousse l'opinion de Molina, pour qui Dieu n'aurait aucune connaissance infaillible de ses propres décrets libres et conditionnés (v. plus haut § 7), mais seulement de ceux des créatures, sous prétexte que Dieu n'aurait de son essence et de sa volonté qu'une connaissance adéquate et nullement une connaissance les dépassant infiniment. Dans cette réprobation, il s'accorde avec Suarez et attribue à Dieu la *scientia media* relativement à toutes les décisions libres, comme à celles de toutes les créatures (1).

§ 10

Le résultat des controverses sur la *scientia media*.

Maintenant que nous avons exposé les opinions des deux écoles opposées sur la *scientia media* et les raisons invoquées pour l'une et l'autre, nous indiquerons les résultats au plus sûr, si nous écoutons encore la voix de quelques théologiens qui n'appartenaient point aux parties en présence et qui pouvaient les juger en critiques désintéressés.

1. Parmi eux figure un théologien de l'école scotiste Dupasquier dont la Somme de théologie scolastique fut publiée à Padoue en 1706. La prévision divine, conformément aux doctrines de son maître, n'était pas présentée comme unie de soi-même aux idées divines, mais comme une prévision libre qui avait pour base et condition préalable la libre décision de Dieu sur la réalisation, un jour, du futur. Ainsi il y avait l'autre moyen d'expliquer la prévision divine, à savoir le fait que ce qui devait s'accomplir dans le temps était contenu dans l'éternité de Dieu ; et ceci sert aussi de moyen à la prévision divine et était mis au second plan quoique les thomistes le missent très expressément à côté des décrets divins. Mais d'autre part, dans l'école scotiste,

(1) Disp. 77. sect. 1.

les décrets de Dieu n'étaient pas cependant considérés comme l'unique moyen de la prévision ; il y était seulement rappelé que ces décrets n'étaient pas absolus en ce sens que Dieu produisait le futur libre dans le monde moral uniquement par son action universelle ; ils ont trait seulement au concours que Dieu prête, de son côté, aux actions libres des créatures, c'est-à-dire aux bonnes œuvres par la grâce et aux péchés, au point de vue physique, par son action universelle. Ce que les créatures raisonnables opèrent dans leurs actions libres n'est donc pas, d'après les théories scotistes, l'objet des décrets divins, et ceux-ci ne constituent donc pas l'objet adéquat de la prévision du futur absolu (1). Sur ce point les scotistes auraient dû recourir déjà à la *scientia media*, car elle doit accompagner ces décrets de Dieu, dès qu'il faut les considérer comme se réalisant infailliblement dans le monde moral. Cependant Dupasquier n'attribue pas, au nom des scotistes, une grande importance à cette *scientia media* ; il la considère même comme une *scientia libera*, à l'aide des décrets conditionnels de Dieu, parce que tout passage du domaine du possible à celui du futur conditionnel ou du réel ne peut se produire que par la volonté de Dieu, et il n'entend pas justifier par là le recours à la *scientia media*, comme à un troisième mode de connaissance distinct de la *scientia libera* et de la *scientia necessaria* (2). Du reste, il ne refuse point à Dieu la connaissance infaillible des futurs conditionnels. Sur ce point Dupasquier est donc passé au camp des thomistes, quoique dans les questions de la grâce

(1) *L. c. De scient. Dei* disp. 8 : Dixi 2. Decretum de illis faciendis in his quae a solo Deo fiunt : nam in his totalis causa futuritionis est voluntas ejus ; sed in his, quae fiunt ab eo simul cum voluntate libera creata, decretum Dei non est ita absolutum, sed accommodatum libertati creatae ; et est decretum non absolute de facienda re ; sed de concurrendo ad illam, si sit opus reale positivum et physicum ; vel de permittendo, si sit quid malum morale ut peccatum.

(2) *Ib.* : Concl. 2. Scientia Dei de conditionatis non est vere media inter naturalem et liberam, nec inter simplicem et visionis adaequate sumptas ; an alio sensu dicatur media, non curamus.

efficace et de la prédestination, il ne se tienne nullement de leur côté.

2. Tournely (Honoré) (1658-1729), un des plus distingués théologiens de son temps, professeur à la Sorbonne, donne, dans son *Cursus theologiae*, une critique pénétrante des questions que nous venons d'exposer ; pour la plupart des points, il se range du côté des défenseurs de la *scientia media*. C'est seulement pour établir et indiquer le moyen dont se sert la prévision divine qu'il présente une opinion particulière. La connaissance du futur absolu, Dieu ne doit la tirer ni des futurs libres, tels qu'ils sont présents à son éternité, ni des causes libres finies, ni de ses décrets ; il doit les contempler dans sa propre essence, qui est le type premier de toutes choses (1). Il n'y aurait donc nullement à distinguer la *scientia visionis* de la *scientia simplicis intelligentiae* ; car cette dernière embrasse, sans aucun doute, tout le possible dans l'essence et la toute-puissance divines. Mais pour celle-ci, il appelle à son aide les décrets de Dieu qui doivent d'abord être considérés comme suspendus et comme un élément de ces conditions sous lesquelles tel objet se réalisera. Pour le terme « décret conditionnel », au sens des thomistes, il le trouve inexact et plus encore l'opinion d'après laquelle Dieu contemplerait en eux seuls et en lui-même les futurs conditionnels. Au concours de Dieu, auquel se rapporte le décret antérieurement suspendu (par exemple, celui de faire prêcher l'Evangile aux Tyriens et aux Sidoniens avec des miracles), doit s'ajouter en outre le libre consentement des créatures, c'est alors seulement et sous ces conditions que Dieu connaît le futur conditionnel (2).

(1) De Deo et div. attr. (ed. Col. I. p. 150) : Necesse est ut ea videat quemadmodum et possibilia in sua nempe essentia tamquam specie intelligibili infinita in repraesentando.

(2) *Ib.* pag. 152 : Siquidem ipsummet decretum pars est necessaria conditionis sub qua effectus eveniret. v. g. quando Deus praenovit futuram sub conditione Tyriorum conversionem, non ait Deus : volo, ut si fierent miracula converterentur.... sed ait : Si vellem fieri apud Tyrios miracula eisque gratiam concedere, quam concessi Corozaitis, converterentur.

Par là il exprime en d'autres termes ce qu'avaient marqué Suarez et Ruiz. Egalement, de même que pour la prévision divine du futur libre absolu, les décrets absolus de Dieu qui ne se rapportent qu'au concours de Dieu, constituent avec la réalité objective du futur le moyen dont se sert l'éternelle connaissance de Dieu, qui embrasse tout ; de même la *scientia media* s'explique par les décrets de Dieu conditionnels ou suspendus et par le passage de l'action libre du domaine du possible à celui du futur conditionnel, et de cette façon le passage est même conditionné par la libre coopération des créatures (1). Dans les temps modernes on n'a pas assez tenu compte, dans l'appréciation de la *scientia media*, de sa connexion avec la perfection absolue, avec la Providence et avec la liberté des créatures, ni donc du sens des passages qui s'y rapportent dans la sainte Ecriture et les Pères, et on a cru pouvoir trancher le nœud par quelques formules logiques. Tout est réel ou possible, dit-on ; il y a donc en Dieu un double mode de connaissance, une *scientia visionis* et une *scientia simplicis intelligentiae*, mais pas de *scientia media*. Un tel argument, comme le montrait déjà Ruiz, est un peu usé. Tout est réel ou non réel. Mais ce qui n'est pas réel peut bien se diviser en possible et conditionnel, et il faut admettre surtout ce dernier, comme l'exigent la raison et la révélation. Si le comment de l'infaillible *scientia media* de Dieu reste et doit rester pour nous un mystère, il n'y a donc pourtant pas, d'après ce que nous venons de voir, à révoquer en doute la réalité de celle-ci.

(1) De nos jours la *scientia media* a été attaquée à plusieurs reprises dans de petites brochures. Quoique leur contenu ne m'en soit pas resté inconnu, je ne puis leur reconnaître aucune valeur pour l'histoire des dogmes, parce qu'elles tiennent trop peu de compte de ses résultats et qu'elles ne s'attaquent qu'à diverses difficultés en dehors de la question.

§ 11

La justice de Dieu : comment les théologiens l'expliquent après le concile de Trente.

Après la prévision et la *scientia media*, la justice de Dieu a soulevé diverses discussions parmi les théologiens, sinon dans la doctrine des attributs de Dieu, du moins dans celle du péché, de la dette du péché, de sa punition, dans celle de l'œuvre satisfactoire du Christ, de la justification et du mérite de l'homme, parce qu'il s'agit ici de la manifestation d'un attribut divin.

Il est trois points sur lesquels se sont portés principalement les recherches des théologiens, l'attribution à Dieu des diverses espèces de justice : ses manifestations volontaires ou libres, et enfin la justice vindicative.

1. Saint Thomas avait établi la définition de la justice et l'avait appliquée à la justice de Dieu envers lui-même et envers les créatures. En ce qui concerne les quatre espèces de justice, il ne paraît pas avoir admis, dans la Somme (I qu. 21, a. 1.), de justice commutative en Dieu vis-à-vis des créatures, mais bien la justice distributive. Les théologiens espagnols du XVI[e] et du XVII[e] siècles parlent des quatre espèces de justice universellement reconnues dans les écoles et ils attribuent à Dieu chacune de ces espèces de justice ; mais en les dégageant de toutes les imperfections de la justice humaine. Ainsi a fait notamment Suarez dans son ouvrage *de justitia Dei*. Le caractère spécifique de la justice commutative consiste en ce qu'elle observe un rapport arithmétique entre le donner et le recevoir, tandis que la justice en général a pour objet le droit ou le rapport normal envers un autre *(ad alterum)*. Un tel droit n'existe pas seulement entre égaux, mais aussi entre Dieu et les créatures raisonnables, puisque Dieu s'est d'un côté réservé des droits que les

créatures ne sauraient léser sans commettre d'injustice, et, d'autre part, il a conféré aux créatures des droits qu'il lui est impossible de léser, car il est juste. Il y a donc ainsi aussi une *justitia commutativa* entre Dieu et les créatures. Mais les droits que nous avons vis-à-vis de Dieu sont d'une autre espèce que ceux que nous avons vis-à-vis des hommes, nos frères. D'un côté, nous n'avons des droits envers Dieu que dans la mesure où il nous les a conférés par sa libre volonté ; d'autre part, nous ne pouvons, en tant que créanciers, considérer Dieu comme notre débiteur que nous puissions nous soumettre ou envers qui nous puissions employer la force comme envers un inférieur (1).

Ainsi Dieu s'est réservé, en face de toutes les créatures, le droit de sa glorification. La créature commet donc dans tout péché mortel une injustice contre Dieu, une atteinte à la justice commutative, à son détriment. Il n'y a pas à récriminer contre cette vérité, car elle comporte pour Dieu le droit d'exiger, pour l'expiation du péché mortel, une satisfaction d'une valeur infinie (2).

Ce que nous venons de dire est reconnu par tous les théologiens. Mais ils ne s'accordent pas autant à admettre que Dieu ait conféré aux justes un droit à la récompense céleste pour leurs œuvres méritoires. Suarez et plusieurs autres sont d'avis que la dispensation de la récompense céleste aux justes, pour leurs œuvres méritoires n'est pas un acte de justice proprement dite *(just. commutativa)* même avec la différence de la justice entre les hommes ; que ce droit n'est acquis aux justes que par la libre promesse de Dieu et que celle-ci n'explique pas la justification de l'emploi de la force comme envers un inférieur. Sans la promesse du côté de Dieu, nos bonnes œuvres seraient bien des preuves d'obéissance et de charité envers Dieu ; mais en tant que créatures, nous ne ferions qu'acquitter notre dette, et si nous la dépassons en quelque point, nous pour-

(1) *Disp. de just.* sectio 2, n. 29 — (2) *Ib.* n. 9.

rions bien compter qu'il en fût tenu compte, mais nous n'y acquerrions encore aucun droit (1). Une promesse a pour conséquence l'engagement d'y être fidèle. Mais si Dieu après cela accepte les hommages du juste, comme sacrifice à sa gloire, il a aussi conféré à l'homme un droit contractuel à une récompense correspondante. Un tel engagement à être juste n'implique pas nécessairement une sujétion envers le créancier, mais bien le droit pour ce dernier de considérer la violation de cet engagement comme un tort, ce qui est tout à fait ou absolument impossible à Dieu.

Ripalda a traité encore plus exactement cette question, qu'il a formulée aussi dans sa théorie du mérite de l'homme à la récompense céleste. Saint Thomas, en un autre passage (*S. th.* 2-2. qu. 62 a. 4 ad 1) en visible opposition avec celui cité plus haut de la pars 1ª, avait regardé la récompense et le châtiment devant le tribunal de Dieu comme un acte de justice commutative. Après avoir établi exactement les réserves que nous devons nécessairement observer en appliquant à Dieu la justice commutative et la justice distributive, il en vient comme résultat, à dire que la justice de Dieu dans cette manifestation judiciaire, c'est-à-dire dans la récompense des bons et la punition des méchants, tient le milieu entre la justice commutative et la justice distributive (2).

D'un côté il ne s'agit pas, dans cette manifestation, de la justice de Dieu envers lui-même, mais de sa justice envers les hommes, de leurs droits que Dieu leur a accordés avec liberté, qu'il aurait pu retenir par devers lui, d'après sa *potentia absoluta* et qu'il ne peut retirer ou tenir pour non avenus, de sa seule *potentia ordinaria*, en tant qu'immuable, car il a fait cette promesse.

D'autre part, il est rappelé là que Dieu, dans la récompense et dans le châtiment, observe la proportion plutôt

(1) *Ib.* n. 39, 40, 41. — (2) *De ente supern.* Disp. 83. n. 58.

géométrique qu'arithmétique, c'est-à-dire plutôt d'après la justice commutative, quoique dans un contrat, notamment dans la forme *facio ut facias,* même d'après la justice commutative, on puisse spécifier comme droits des conditions inégales. Dieu, à son tour, dans la dispensation de sa récompense, ne regarde ni à l'autorité ni à la dignité de la personne, mais à la valeur de l'hommage que lui rend l'homme (1). Par contre il se produit une manifestation de la justice commutative, parce que Dieu a conféré au juste, en raison de son œuvre méritoire, un droit sur lequel il peut compter avec une sûreté hypothétique, s'il a accompli les œuvres, attendu qu'il est impossible à Dieu d'être injuste (2). Malgré tout cela la pratique des œuvres méritoires pour l'homme reste quelque chose de volontaire et n'est point exigé par Dieu comme dette stricte. Dieu ne s'est engagé, de son côté, qu'à honorer de la récompense semblable le sacrifice du libre amour fait par la créature, sans exiger ce tribut comme une dette de la justice (3). Dieu l'exige bien comme le législateur suprême, mais non pour en retirer quelque avantage pour lui.

Les *Salmanticenses* sont, sur ce point, à peu près du même avis que Ripalda (4). Ils tiennent également le droit à une récompense, d'après la justice commutative, pour une concession faite par Dieu à l'œuvre méritoire ; ils désignaient cependant plutôt ce droit comme un droit en général, quoiqu'il concerne la justice distributive, puisque la justice commutative ne peut être appliquée, d'une façon adéquate, à Dieu dans ses manifestations au jugement universel. L'idée de la justice distributive renferme moins d'imperfection ; aussi peut-elle être attribuée sans réserve à Dieu.

D'après ce que nous venons de dire, les théologiens pouvaient sans difficulté attribuer à Dieu la justice distributive. Dans tous les cas, elle se manifeste à côté de la justice

(1) *Ib.* n. 62—82. — (2) *Ib.* n. 114. — (3) Disp. 84. n. 7. sqq.
(4) *Tract.* 16 Disp. 1 n. 59.

commutative, dans l'ordre moral du monde ; mais elle suppose, comme cette dernière, une libre promesse du côté de Dieu, et nous devons acquérir un droit en face d'elle par des œuvres méritoires, car l'homme par le péché s'attire une dette et un châtiment, sans que Dieu ait eu à l'en menacer. En effet dans le premier cas, l'homme devient, en face de Dieu, un créancier, tandis que par le péché Dieu est le créancier, et le pécheur le débiteur (1).

La *justitia legalis* a pour objet entre les hommes leur bon rapport avec le *bonum commune* comme étant le plus élevé. Dans ce sens on ne peut l'appliquer à Dieu. Aussi les théologiens enseignaient qu'en Dieu celle qui correspondait à celle-ci était la *justitia providentialis*, en vertu de laquelle Dieu, dans le gouvernement du monde et des créatures raisonnables, en particulier, maintient leurs justes rapports entre eux et avec le *bonum commune* (2).

2. La plupart des controverses sur la justice de Dieu se sont produites, après le concile de Trente, autour de la *justitia vindicativa* ; et ce qui y a donné lieu, ce ne sont pas seulement les hérétiques, mais aussi les conceptions inexactes de quelques théologiens d'Eglise.

Les Sociniens contestèrent la plupart des mystères de la religion chrétienne et même le dogme central de la Rédemption de tous les hommes après leur péché et leur dette, par le mérite satisfactoire du Fils de Dieu fait homme. Ils déclaraient ce dogme insoutenable, parce que en Dieu qui inflige bien par amour des peines médicinales il n'y a pas de justice vindicative. Celle-ci, prétendaient-ils, était en contradiction avec la miséricorde de Dieu.

D'autres théologiens éminents, des ecclésiastiques d'ailleurs, s'étaient également exprimés avec quelque inexactitude sur la justice vindicative de Dieu. Vasquez notamment ; il enseignait d'abord que la satisfaction du Fils de Dieu fait

(1) Suarez, *De just.* sect. 3. 35.
(2) Suarez. *De just.* sect. 4. n. 8. sqq.

homme n'avait point suffi à la justice de Dieu comme équivalente, en ce sens qu'elle dût être acceptée par elle, mais mérite seulement *meritorie* la pitié de Dieu ; d'autre part, il contestait, même en Dieu, toute justice vindicative. Il prétendait que la rétribution du mal n'était pas en soi quelque chose de bon, mais pouvait devenir bon accidentellement, en tant que la mesure était gardée et que le châtiment était infligé dans l'intérêt du bien commun (1) ; il conteste donc chez Dieu une pareille rétribution et même la colère de Dieu, et il veut dénommer *gratitudo* l'attribut par lequel il récompense nos services comme quelque chose qui lui plaît, et n'admettre en Dieu que la justice en général (2).

Tournely, le grand théologien de son temps, à la Sorbonne, exposa, dans ses *Praelectiones*, une conception toute différente, en contradiction avec les Sociniens. Il ne tient pas seulement la justice pour une perfection particulière de Dieu et la justice vindicative spécialement pour un attribut de Dieu, mais il déclare même que cette justice doit nécessairement se manifester contre les péchés des créatures en leur infligeant des châtiments. Ainsi dans l'exercice de cette justice vindicative, Dieu ne jouit pas de la liberté, et il est supposé que le péché provoque de toute nécessité le châtiment ou que Dieu doit infliger ce châtiment pour tout péché, comme un moyen indispensable de sa glorification. Il croyait par là, ainsi que saint Anselme, établir plus fermement et plus profondément le dogme de l'Incarnation du Fils de Dieu, quand il supposait l'absolue nécessité de cette manifestation et de l'abaissement miséricordieux

(1) Disp. 223. c. 8 : Nihilominus reddere malum pro malo, quod fit in vindicta, non est per se amabile, sed quatenus in eo consideratur aliqua rectitudo vel charitatis vel justitiae commutativae, videlicet cum quis ita petit vindictam, ut non petat neque velit illam ultra justam mensuram, vel denique justitiae legalis, quatenus vindicta petitur ob publicum bonum ; ergo praeter has virtutes non debet alia constitui, quae feratur in vindictam secundum se et praeter se.

(2) *Ib.* n. 82.

de Dieu pour le salut des hommes (1). Dieu ne doit être libre que pour déterminer la mesure, la qualité et la durée du châtiment.

C'était là cependant une conception erronée, dirigée contre celles des Pères et dépourvue de fondement. Que le châtiment positif, qui est suspendu sur les pécheurs par une décision particulière de Dieu, ne se produise d'une manière physique ni nécessairement par suite du péché, le mot et l'idée le disent déjà. Mais même autrement, il n'y a pour Dieu aucune nécessité de faire suivre chaque fois un péché d'un châtiment ni de postuler cette nécessité comme une condition indispensable du pardon. La nécessité du châtiment n'existe qu'en général, parce que le châtiment en général est un soutien essentiel de l'ordre moral, pour la glorification de Dieu en face du péché et de la révolte des créatures. Mais la miséricorde de Dieu doit pouvoir se manifester non seulement dans le remplacement d'une partie du châtiment ou dans son atténuation, mais aussi dans sa rémission pure et simple. Car les fins dernières de Dieu pour l'ordre moral ne sont point anéanties pour cela, et la miséricorde a le pas sur la justice.

A cette préséance de la miséricorde ou de l'amour de Dieu sur sa justice se rattache la distinction entre la volonté et la volition antécédente ou conséquente en Dieu (*voluntas antecedens, v. consequens*), qui se rencontre déjà chez saint Jean Chrysostome (*Hom. in Eph. I*) et chez saint Jean Damascène (*De orthod. fid.* 11, 29), non comme si en Dieu elles étaient réellement distinctes l'une de l'autre, mais parce qu'elles ont trait à des objets différents ou à la grâce suffisante pour tous (*1 Tim.* 2, 4), ou à la glorification, ou à la punition réellement future des créatures, d'après

(1) *De Deo et divinis attributis*, Quaest. 19 : Econtra igitur, ut capitale istud fidei catholicae dogma firmum et inconcussum adversus illos maneat existimamus, Deum sanctum et justum qui necessitate suae naturae peccatum odio habet et aversatur, non posse peccatum omnino impunitum dimittere, quamvis liberrimus sit quoad modum, mensuram, gradum, durationem poenae, imo personam, a qua poenam illam repetit.

leur future coopération libre à la grâce. Hermès s'est fait de cette conception théologique, comme de beaucoup d'autres, une conception tout erronée ; il a pensé, à la suite de Stattler que les anciens théologiens avaient entendu par la volonté antécédente de Dieu une volonté nécessaire et par volonté conséquente une volonté libre ; et il avait ensuite contesté même la réalité de la première volonté en Dieu et la distinction tout entière ; il n'admettait qu'une volition conditionnelle de ce genre ou une volition simplement possible, celle de vouloir sauver tel et tel pécheur, s'il coopérait à la grâce (1). Sur ce point la théologie ancienne a été justifiée et la doctrine de Hermès réfutée, avec beaucoup de profondeur, par Kleutgen (2).

Avant Tournely, Baïus avait également enseigné l'existence d'une connexion nécessaire entre la dette du péché et le châtiment, pour donner à ses erreurs une apparence de rectitude et justifier notamment la conséquence, soi-disant rigoureuse, qui découlait de l'état coupable actuel de l'homme tombé dans le péché originel. Là où la faute a été commise, il faut nécessairement qu'un châtiment se produise, et là où existe un châtiment même simplement matériel, il faut nécessairement qu'il y ait une faute. Par contre, Ripalda défend l'existence d'une connexion, simplement morale, entre la faute et le châtiment, et même entre le péché et la dette. Nous pouvons ici faire abstraction de ce dernier point. Mais dans la séparation possible du châtiment et de la faute, et de la faute et du châtiment il n'a soutenu que ce qui a toujours été enseigné dans l'Eglise. De même que Dieu avec sa volonté libre a promis, dans le ciel, une récompense proportionnée aux œuvres méritoires, si bien même qu'il ne pouvait la déterminer par sa *potentia absoluta*, de même il a aussi de sa volonté libre attaché le châtiment à la faute ; il aurait pu déterminer pour tout péché mortel de l'homme la condamnation immédiate ou condamner le genre hu-

(1) Cf. Hermes, *Dogmatik* I, part. 397. — (2) *Theologie der Vorzeit* I, 4.

main tout entier à cause du péché mortel et aussi dispenser du châtiment en divers cas. Dans ce dernier cas, la miséri corde de Dieu, qui agit en général constamment, même dans toute punition, n'a point supprimé la justice que Dieu se doit à lui-même, ou en vertu de laquelle il fait valoir ses droits; elle a le pas sur la justice vindicative. Dieu peut également remettre la faute purement et simplement et laisser subsister le châtiment, ou bien les remettre les deux.

Seulement Ripalda remarque avec raison que Dieu ne peut accorder cette remise pure et simple de la faute et de la peine que dans des cas isolés. Autrement, l'ordre moral ne pourrait subsister et il y aurait ainsi contradiction avec ses fins dernières (1). Le droit de grâce qui appartient au souverain doit rester dans les affaires humaines un cas d'exception : autrement l'ordre moral en serait troublé.

Cette séparation possible entre la faute et le châtiment, Ripalda y insiste encore, en soutenant qu'il n'y a rien de contraire à la justice à ce que Dieu inflige les châtiments matériels, sans faute antécédente, et en ce cas une telle privation de biens naturels ne serait plus un châtiment, mais seulement un moyen pour le bien. La justice vindicative ne s'exercerait plus ici. Mais la charité héroïque peut même trouver sa félicité à supporter jusqu'aux peines positives de l'enfer ; pourquoi Dieu ne pourrait-il pas infliger, *secundum potentiam absolutam,* un châtiment à une créature sans aucune faute de sa part (2)?

3. Dans ces derniers temps la justice de Dieu, notamment la justice vindicative, a été encore mise en discussion, et cette dernière a été contestée par Hermès (3), comme par les Sociniens, et non comme s'il s'était agi uniquement

(1) Ripalda *Appendix Disp.* 12. n. 142 : Potest enim esse necessitas, ut impunita non sinantur omnia peccata cum potestate relinquendi aliqua impunita... Quemadmodum in humanis conceditur Principi potestas, qua de plenitudine potestatis, ut aiunt, condonet delinquentibus aliquas poenas, quamvis iniqua esset lex et potestas omnes condonans.

(2) *Ib.* n. 149 sqq. — (3) *Dogmatik* p. 473.

chez lui de la définition de la justice ; il expliquait même d'autres importantes vérités de foi, comme celle de la fin du monde, du péché, de son châtiment et de la satisfaction dans un sens qui ne laissait plus de place pour la justice vindicative. Gagné par le semi-rationalisme et infecté de Kantisme, il emprunte à la philosophie kantienne les idées de sainteté et de justice et les attribue ensuite à Dieu, à peine modifiées. De là résulte un affaiblissement des vérités de la religion chrétienne et une nouvelle méthode de les expliquer et de les démontrer, qui n'avait jamais été en usage dans l'Eglise.

La fin dernière de toutes les manifestations de Dieu *ad extra* ne doit plus être sa propre glorification (ce serait encore à son avis une ambition indigne de Dieu), mais quelque chose de créé, le bonheur des créatures raisonnables, et ce qui le pousse vers elle, c'est l'amour désintéressé. Ainsi donc la justice de Dieu envers lui-même, en tant qu'il veut et poursuit son droit, Hermès, à la différence de saint Thomas (1), ne la reconnaît plus (2). Dès lors le péché lui-même ne peut plus être considéré comme une injustice faite à Dieu, ni même comme une faute infinie, mais seulement comme une déviation du but assigné plus haut, comme un acte de folie envers son propre auteur et comme un préjudice pour lui. De culpabilité digne d'une réprobation éternelle, il ne peut plus être question ; et c'est pourtant la suite naturelle et régulière du péché ; le châtiment lui-même ne doit être que la manifestation de l'amour divin envers les créatures, et nullement une manifestation de la justice,qui fait suivre l'orgueilleuse élévation de la créature, dans le péché, d'un abaissement correspondant et qui, par le châtiment, rabaisse l'orgueil soulevé et exige du pécheur, que Dieu hait et déteste, une expiation proportionnée à l'offense, pour rétablir le rapport légitime entre la créature et Dieu, sa fin dernière. Si le châtiment

(1) Cf. *Hist. des dog.* III § 32 — (2) *Dogm.* p. 470 sqq.

découlait uniquement de l'amour de Dieu et s'il n'avait qu'un caractère médicinal, il ne serait plus qu'un moyen d'obtenir un plus grand bien et nullement un châtiment proprement dit. Une peine éternelle serait alors impossible, car elle serait en contradiction avec cette fin. Et cependant la révélation n'autorise aucun doute sur les peines éternelles de l'enfer. Hermès cherche donc à les concilier avec l'amour de Dieu, et il soutient que Dieu devait nous menacer de ces peines dans l'intérêt de l'ordre, pour nous inspirer l'horreur du péché en général et ainsi les infliger, à cause de sa fidélité et de sa véracité, si la créature achève son temps d'épreuve en état de péché mortel (1). Cette explication des peines éternelles est insuffisante. Si la peine éternelle en soi est en contradiction avec la fin dernière et avec l'amour de Dieu, Dieu ne peut même pas nous en menacer. L'ordre moral est une œuvre de la sagesse divine, et il ne peut donc rendre nécessaire la menace d'un châtiment qui contredit l'amour de Dieu et ses fins dernières. D'autre part il est contraire au caractère absolu de Dieu d'être obligé de menacer et de nous infliger des peines qui par elles-mêmes contrarient ses fins dernières.

De même qu'Hermès cherche à l'amour et aux autres attributs moraux de Dieu des objets correspondants, principalement dans le monde fini, de même en fait-il pour sa justice. Il ne peut sortir de là que des définitions inexactes, comme cela a lieu quand il définit (2) la justice : « La justice de Dieu est cette maxime de la volonté divine qui subordonne toutes les actions de Dieu, par rapport aux créatures, au droit absolu et relatif des créatures ». Par là, Dieu est juste en récompensant et en punissant les créatures, quand il observe les droits qu'il leur a conférés en général et vis-à-vis des autres créatures.

Avec une telle conception de la justice, il n'est possible d'expliquer ni la dette infinie du péché, ni même la néces-

(1) *Dogmatik* I. p. 462. — (2) *Dogmatik* I, p. 470.

sité relative de l'incarnation et de l'œuvre satisfactoire du Christ, parce que pour la première il s'agit des droits lésés de Dieu et dans la seconde de l'expiation pour le tort infini commis envers Dieu. Aussi, entre beaucoup d'autres erreurs d'Hermès, est-il fait mention dans la bulle de condamnation du pape Grégoire XVI, en 1835, de celles qui concernent la justice de Dieu.

§ 12

Les discussions sur la liberté de Dieu.

Après la justice, la liberté de Dieu en général et en particulier dans la création du monde est devenue, entre autres, à notre époque, un objet de controverse. Dans la plupart des controverses religieuses de nos jours, il s'agissait de la liberté morale de l'homme, c'est par sa négation que les réformateurs préludèrent à leur théorie de la grâce et de la justification, Baïus et Jansénius concentrèrent leurs erreurs sur ce point ; c'est autour de la valeur et de la portée de la liberté que se livrait la lutte entre molinistes et thomistes, et c'est par là qu'on en venait à la théorie de la prévision divine ; dans l'exercice de la justice de Dieu, comme on l'a vu dans ce qui précède, c'était sa liberté et sa nécessité qui étaient mises en question. Du reste, dans ces controverses, on laissait hors d'atteinte la liberté de Dieu, on se bornait à préciser la liberté humaine, et là-dessus nous aurons à nous expliquer, à la fin de la troisième partie et çà et là dans la seconde, à propos de l'œuvre satisfactoire du Christ. Jadis la doctrine des attributs de Dieu, y compris celle de la liberté de la volonté divine, était restée en dehors de l'arène. Les théologiens catholiques avaient devant eux la doctrine incontestable de la sainte Ecriture, la doctrine des Pères sur la différence de la volonté nécessaire et libre de Dieu (1), les développements et les commentaires

(1) *Hist. des dog.* II, § 24. 25.

profonds des Scolastiques, notamment de saint Thomas (1), et ils pouvaient difficilement s'en écarter, pour peu qu'ils fussent familiarisés avec la tradition de l'école. Il en fut autrement, quand la philosophie moderne eut pénétré dans le domaine de la foi et que finalement les théologiens catholiques se laissèrent entraîner à amalgamer avec les vérités de la foi les spéculations philosophiques de nos jours. Au premier point de vue, Descartes éleva la liberté de la volonté divine jusqu'à faire dépendre d'elle la connaissance de la vérité, en soutenant que Dieu aurait pu disposer notre entendement de telle façon que nous fussions obligés de tenir pour vrai le contraire de ce que nous tenons pour vrai maintenant. Ici est brouillée la différence entre la volonté libre et la volonté nécessaire de Dieu. Leibniz vit en un libre choix entre le bien et le mieux, même en Dieu, une imperfection, et il renouvela l'optimisme en soutenant que Dieu devait toujours prendre le plus parfait pour objet de sa volonté. La liberté proprement dite pouvait encore subsister chez lui, parce que le contraire était possible métaphysiquement et physiquement. Il y avait là un vouloir divin opéré et postulé nécessairement par les attributs moraux de sagesse, de bonté, de justice etc., et par là le domaine de la volonté libre était indûment restreint (2).

Tout autre chose, à savoir l'amalgame des vérités de foi avec les spéculations philosophiques de nos jours, se produisit bruyamment avec Hermès. Dans ce temps désolé et si plein d'angoisse pour l'Eglise, à la fin du siècle précédent, il n'avait reçu qu'un maigre enseignement théologique et, dans le monde instruit qui l'entourait, il voyait la philosophie incroyante exercer une souveraineté presque absolue. Par là, il se laissa égarer dans sa tentative d'édifier un système de foi sur le fondement de l'Ecriture sainte et de la doctrine de l'Eglise, telles qu'il les connaissait, à l'aide de raisonnements subjectifs, semblables à ceux qui

(1) Cf. *Hist. desdog.* III, § 31, 32.— (2) *Theodicea* n. 282.

étaient en usage parmi les philosophes de son temps ; mais ce système sans cohésion dans ses diverses parties et sans fondements assurés ressemble à un édifice chancelant qui menace ruine.

Un mélange confus d'éléments et de matériaux hétérogènes, voilà ce qui forme sa doctrine de la liberté et de la liberté de la volonté de Dieu en particulier. Il ne peut concevoir le libre arbitre que comme un vouloir placé entre diverses influences extérieures et des mobiles en lutte, les uns contre les autres, qu'il appelle *attraits* et *contre-attraits*. Il voit bien là une imperfection et un accident de la volonté humaine ici-bas sur cette terre, mais non comme quelque chose d'essentiel pour la volonté libre ; et là est la principale erreur, c'est même à cause d'elle qu'il explique mal la libre volonté de Dieu. Cette erreur, il l'a partagée avec Jansénius quoique, à la différence de l'auteur de l'*Augustinus*, il ne conteste pas le libre arbitre, mais le reconnaisse pour la vie terrestre et regarde l'action nécessitante de la grâce, en tant que détermination par des influences extérieures, comme inconciliable avec la libre volonté.

Les autres éléments de l'idée de liberté volontaire, il les emprunte à la philosophie de Kant et il la définit : « L'idée de la liberté volontaire est, à un point de vue positif et négatif, l'indépendance de la volonté à l'égard de tout ce qui n'est pas le sujet voulant lui-même (1) ». Là s'ajoutent de nouvelles erreurs à celles que nous avons déjà exposées. On peut bien appeler l'indépendance vis-à-vis des influences extérieures liberté par rapport à elles. Mais l'essence de la liberté morale chez la créature ne consiste pas en cela. Sa volonté, même en tant que bonne, est toujours dépendante des influences extérieures et elle est déterminée par Dieu, comme étant son objet le plus élevé, et dans le ciel déterminée d'autant plus, que nous sommes devenus là participants de la vision de Dieu. Et cependant notre libre

(1) *Dogmatik* I, p. 409.

vouloir ne cesse pas au ciel, mais il se consomme et se perfectionne. Seulement Kant pouvait ainsi expliquer l'essence de la liberté des créatures, parce qu'il faisait du moi un être absolu et lui attribuait l'autonomie, comme aussi le caractère de souverain bien et de fin dernière. Et Hermès adopte de telles erreurs, quand il s'efforce d'expliquer l'action de la grâce, de manière que le moi reçoive par là la force de vouloir sa propre dignité, comme sa fin dernière et la plus élevée. La liberté de la volonté, il la trouve dans ce cas en ce que l'homme est contraint par la grâce et par sa connaissance de vouloir son propre moi comme sa fin dernière et la plus élevée (1), car alors il serait libre de toute influence extérieure.

D'une manière analogue, Hermès explique la liberté absolue de la volonté divine comme l'absolue indépendance à l'égard des influences étrangères (2). Mais cette indépendance se rencontre aussi bien dans la volonté libre comme dans la volonté nécessaire de Dieu ; aussi Hermès ne veut-il admettre en Dieu qu'un seul vouloir et il le nomme, en tous les cas, un vouloir libre, même celui en vertu duquel le Père produit son Fils de toute éternité. Il rejette donc également, comme nous l'avons vu plus haut, la différence entre la volonté antécédente et la volonté conséquente de Dieu, parce qu'il pense que par la première les Pères ont entendu la volonté nécessaire et par l'autre la volonté libre de Dieu. Son étude aboutit donc, non à éclairer, mais à confondre les idées : il ne veut pas admettre un libre vouloir divin et, en fait, il n'établit en Dieu qu'un vouloir unique et nécessaire.

Si on ajoute qu'Hermès place dans le monde fini la fin dernière de toutes les manifestations et de tous les attributs de Dieu *ad extra* et qu'il fait du bonheur des créatures raisonnables l'unique fin que Dieu doit poursuivre en tout, il apparaît clairement que les attributs moraux de Dieu, sa sagesse, sa sainteté, sa bonté, sa justice etc, et leurs mani-

(1) *Dogmatik* III, § 281 — (2) *Ibid.* I, p. 413.

festations doivent éclater sous un tout autre jour que ne le réclame la doctrine de l'Église. Par rapport à ces manifestations de ces attributs de Dieu *ad extra*, il établit partout un optimisme moral qui lui fait attribuer à Dieu, d'après sa sagesse, le vouloir nécessaire de ce qui l'emporte par quelque valeur interne sur une autre chose (1) et, d'après sa sainteté, le vouloir nécessaire de ce « qui est moralement le plus parfait » (2), sans distinguer nulle part entre le vouloir de la fin dernière et de la volonté libre des moyens contingents.

Pour réfuter toutes ces erreurs, il suffisait d'exposer en détail la doctrine de la sainte Ecriture, de la tradition et de la Scolastique, comme le fit en toute profondeur Kleutgen, dans sa théologie des temps antérieurs (3).

(1) *Dogmatik* I, p. 421. — (2) *Ibid.* p. 437. — (3) Tom. I, 4e Dissert.

CHAPITRE II

ETUDE DE L'INTELLIGENCE NATURELLE DE DIEU

§ 13

L'intelligence naturelle de Dieu et ses rapports avec la foi; les controverses engagées là-dessus après le concile de Trente d'abord avec la philosophie.

Le développement vital et la croissance de tous les êtres organiques d'ici-bas sont subordonnés à leur propre force vitale, à l'action harmonieuse et combinée, à la compénétration de leurs forces, comme aussi à diverses excitations extérieures. Quelque chose de semblable se passe dans la vie spirituelle de l'homme, dans toute organisation et dans toute production due à l'homme ; il en est de même pour la théologie. Son développement se dirige parfois sous l'action d'impulsions externes. Les discussions et controverses autour de la grâce de Dieu, qui s'ouvrirent au XVIe siècle, attirèrent, dans la théodicée, l'attention sur la prédestination et la prescience de Dieu et plus tard sur sa justice, telle qu'elle s'exerçait dans le salut, la dispensation de la grâce, la pénitence et dans le mérite de l'homme.

Depuis le XVIIe siècle et plus encore au XVIIIe, la philosophie devint la science principale ; mais peu à peu elle s'éloigna de plus en plus de la foi, et dès lors même de toute vérité naturelle religieuse. La théologie protestante ne put soutenir en face d'elle le point de vue de la foi : elle fut plutôt entraînée par elle ; et elle se mit si bien à sa remorque qu'elle fit en grande partie naufrage dans sa foi en la divi-

nité du Christ et fut emportée dans le tourbillon du rationalisme. Lorsque donc, à la fin du siècle précédent et au commencement du XIXe siècle, en Angleterre comme en France et en Allemagne, l'incrédulité régna en souveraine dans le monde scientifique et que, dans la vie officielle de l'Etat, elle se fut établie comme le fermier général de tous les instituts scientifiques, divers théologiens de l'Eglise catholique se laissèrent infecter de semi-rationalisme, ou bien en attaquant l'incrédulité, ils se laissèrent engager dans des voies erronées ou porter à l'extrême opposé.

Les questions qui concernent la connaissance de Dieu et les principes de la foi divine et ses rapports avec la science passent donc, même pour l'Eglise, au premier plan, dès le milieu du XVIIIe siècle.

Le porte-drapeau de la nouvelle philosophie fut Descartes (1596-1650) qui, jetant par dessus bord les travaux des anciens et des théologiens, prit de nouvelles voies pour arriver à la certitude et à la réalité de l'objet de sa pensée. La science philosophique, pour lui, n'avait été jusqu'alors qu'un formalisme qui, préoccupé exclusivement de la pensée abstraite, se soucie moins de la certitude de la réalité de l'objet de notre pensée et a analysé et discuté les objets de la science, d'après des catégories fixes. Il débuta par douter de la réalité de ce que nous saisissons dans nos idées, et partant d'une proposition incontestable ou d'une vérité parfaitement certaine, il voulut donner à tout le domaine de la science humaine, au moins en général, en tant qu'objet de la philosophie, la forme d'un système clos. La certitude que la perception et l'expérience nous donnent sur le monde extérieur ne lui paraissait pas suffisamment fondée. Il crut avoir trouvé dans la conscience, dans la proposition « *cogito ergo sum* » le pivot de toute certitude de notre connaissance. Si en effet l'homme doute de toute vérité, il est parfaitement sûr dans sa conscience qu'il doute et qu'en doutant il pense, et que de là il doit conclure, avec la même certitude, qu'il existe.

Le fondement ferme et assuré de toute science humaine avait été beaucoup mieux établi par saint Augustin et, par les Scolastiques et assuré sur tous ses côtés (1). Ils avaient distingué le domaine du réel de celui de l'idéal et enseigné que, dans toute certitude dans les diverses sciences, nous ne pouvions pas partir simplement et uniquement de la conscience du fait de notre vie interne, mais que nous devions admettre les principes, innés et évidents par eux-mêmes, de la pensée dans le domaine de l'idéal, comme les faits certains de notre connaissance. A ces derniers appartiennent encore non simplement les faits de notre vie intime, mais aussi les phénomènes et les essences du monde extérieur. Descartes suppose même dans son axiome, sans le remarquer, un principe universel qui appartient au domaine de l'idéal, à savoir le principe abstrait que tout ce qui pense doit exister, que tout être réel doit avoir pour base quelque chose de réel. Il n'est pas non plus d'argumentation qui ne repose sur un principe qui appartienne au monde idéal et qui soit vrai indépendamment du monde réel, et, dans tout acte également de notre intelligence discursive, nous nous appuyons sur quelque principe de ce genre.

Mais Descartes pensait pouvoir par d'autres voies arriver à la certitude et triompher du scepticisme. Il pensait pouvoir à l'aide de l'axiome, cité plus haut, arriver à la connaissance de l'essence du sujet pensant, puis, à l'aide de l'argument ontologique, à la connaissance de l'existence de Dieu et de sa véracité. Et alors, en s'aidant de la véracité divine, il croit pouvoir fonder l'existence du monde extérieur, parce que Dieu de qui procèdent et le monde extérieur et notre perception sensible n'a pu les mettre en contradiction l'un et l'autre. Dès lors on échappait à toute illusion. Le fait de l'expérience externe passait aux yeux des Scolastiques pour immédiatement certain, de même que les principes innés et les idées des essences des choses étaient

(1) Cf. *Hist. des dog.* II, § 5.

expliqués comme abstraits de la représentation sensible. Descartes rejetait aussi cela, et, en lieu et place, il admettait des idées innées, auxquelles les choses extérieures correspondent, parce que Dieu a réglé cette correspondance ; de cela il ne fournissait d'ailleurs aucune preuve suffisante. Il eût été pourtant d'autant plus nécessaire de le faire, qu'il fait dépendre notre connaissance de la volonté libre, au point d'admettre que Dieu pourrait disposer notre entendement de telle sorte que nous reconnaissions pour vrai toute autre chose que ce que nous reconnaissons maintenant.

Si on ajoute que Descartes contestait la réalité substantielle des choses extérieures et les regardait comme de simples phénomènes, on voit clairement comment il a par là préparé la voie au panthéisme de Spinoza, qui n'admettait qu'une substance. Et ce n'est pas seulement sur ce point que la philosophie de Descartes s'éloignait de la vérité, mais il donnait à presque toutes les questions de la métaphysique et même de la psychologie des solutions erronées.

C'était chose bien inquiétante pour le développement ultérieur de la philosophie que cette rupture complète avec les travaux du moyen âge et la tentative d'asseoir sur de nouveaux fondements la théorie de la connaissance et la philosophie tout entière. Ces nouveautés révolutionnaires étaient, il est vrai, dans le goût du temps. Il s'était produit déjà au commencement du XVI[e] siècle, en Allemagne et en Angleterre, une rupture complète non seulement avec le passé, mais même avec l'Eglise établie par Dieu comme la gardienne du Christianisme. De ces changements, nouveautés et révolutions de l'époque, il ne peut être question ici. Sur le domaine spécial à notre étude il a été produit, dans les diverses sciences, bien des choses excellentes qui ont même ouvert de nouvelles voies ; les sciences de la nature notamment se sont enrichies de nouvelles trouvailles et découvertes qui ont étendu le champ de notre connaissance et fait faire à l'entendement humain des pro-

grès inespérés. Enfin des changements considérables se sont produits dans la vie sociale. Mais la philosophie, dans ses efforts et ses tentatives, pour trouver un fil conducteur qui la tire de ce labyrinthe d'opinions et d'hypothèses, n'a abouti à aucun résultat heureux et n'a fait que de vains travaux ; elle s'est toujours de plus en plus enfoncée dans l'erreur et l'illusion, si bien que le retour au passé et la reprise du fil précédemment brisé s'est présenté ou commence à se présenter comme une nécessité des temps. Ceci n'a pas eu lieu immédiatement après Descartes.

En Angleterre, vers le même temps, la philosophie se doublait d'une attaque directe contre le Christianisme. Ses représentants érigaient en système le déisme, qui laissait subsister encore l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la rémunération éternelle et la loi naturelle ; mais ils niaient toute intervention de Dieu dans le monde et non seulement son action surnaturelle dans la grâce et les miracles, mais même dans la conservation du monde et la Providence. Le principal représentant de ce déisme fut Herbert Cherburg (1581-1648). D'autres produisirent au grand jour le sensualisme et l'empirisme, comme Hobbes (1588-1679). Locke (1631-1704) attaqua l'idéalisme de Descartes ; il entendait tirer toute vérité de la perception sensible et de la réflexion intellectuelle. A côté de cela il maintenait encore la foi dans les choses religieuses ; il exigeait les miracles comme critères de la révélation divine, et il reconnut sincèrement, dans son écrit « la rationnalité du christianisme » (1695), la supériorité de la religion chrétienne en ce qui concerne la pure connaissance de Dieu, la parfaite doctrine morale, avec ses puissants motifs et secours pour le bien, et la légitimité du culte, quoique il exprime souvent son indifférentisme qu'il ne regarde comme essentielle au Christianisme que la foi au Christ, comme Messie et envoyé de Dieu, et recommande la réunion de toutes les confessions chrétiennes sur ces bases. Dans ses écrits politiques il

exige bien des sujets de l'Etat la profession extérieure de quelque religion comme condition nécessaire de la jouissance des droits politiques, mais devant l'Etat toutes les confessions religieuses, même le paganisme, le judaïsme, le mahométisme doivent jouir de droits égaux. L'Etat ne doit pas se soucier le moins du monde de la religion, tout au plus des pratiques morales des religions, pour s'assurer qu'elles n'enseignent rien qui porte atteinte au bon ordre de la société ou aille à l'encontre des préoccupations de l'Etat pour le bien commun. Ces principes ont déjà prévalu en Amérique, dans l'organisation politique des Etats. Loke ne saurait donc être compté parmi les Déistes ; mais parmi ceux-ci figurent bien Anthony Collins (1676-1729) et plus décidément encore Mathieu Tindal dans son ouvrage: « Le Christianisme aussi vieux que la création ou l'Evangile, nouvelle révélation de la religion de la nature » (1730) ; il y dépouille le Christianisme de tout caractère surnaturel et en fait un simple naturalisme. Avec David Hume (1711-1776) dans son ouvrage *The natural history of Religion* (1755), le Déisme alla jusqu'au scepticisme, en fait de vérité religieuse, car il ne reconnut même plus de religion naturelle. C'est d'Angleterre que se répandit en France et en Hollande cette philosophie de la libre pensée qui se posa en adversaire résolue du Christianisme et aboutit à douter de la vérité.

En France, le déisme et le scepticisme se développèrent jusqu'à devenir l'athéisme et l'épicuréisme en morale. L'opposition s'accusa ici d'autant plus vivement que ces idées, emportées d'Angleterre, trouvèrent ici, dans l'Eglise catholique et dans la science ecclésiastique qui relevait d'elle, un puissant adversaire. Le porte-drapeau de ce déisme en France, puis de l'athéisme, furent Diderot (1713-1784) et d'Alembert (1717-1783) qui éditèrent de 1751 à 1772 l'*Encyclopédie* en 22 volumes et introduisirent ainsi l'athéisme dans tous les cercles lettrés. Ils firent de nombreux prosélytes et une armée de collaborateurs dans leur

œuvre de déchristianisation du peuple, par exemple Hélvetius, Montesquieu, en particulier Rousseau et Voltaire, si bien que peu à peu presque toute la littérature française fut pénétrée d'antichristianisme et que la haine du Christianisme fût prêchée sur tous les toits. Des hautes couches cet esprit descendit peu à peu dans celles du peuple, déchaîna les passions et prépara ainsi la Révolution française (1789), qui, pareille à un effroyable incendie, réduisit en cendres à peu près tout l'édifice de l'ordre social et en fit table rase.

Dans les Pays-Bas, le juif Spinoza (1632-1677), naturellement incliné au panthéisme, avait, en poussant à bout le cartésianisme, admis l'unité de la substance pour toute réalité et nié la spiritualité, l'immutabilité et la simplicité de Dieu et même supprimé la liberté des créatures raisonnables et la morale. Le panthéisme qu'il expose dans son *tractatus theologico-politicus* (édité en 1670) était encore plus nettement en opposition avec le Christianisme que la philosophie antique ; cependant il pensait maintenir encore beaucoup de choses du Christianisme, quand il considère l'obéissance, telle qu'elle se manifeste dans l'amour pour les autres hommes, comme sa quintessence et qu'il rejette tous les articles de foi. La théologie ne pouvait ressentir aucune influence de cette philosophie, si ce n'est tout au plus qu'en réagissant avec dégoût.

Il en fut autrement en Allemagne. Leibniz (1646-1716) ne forme pas un anneau dans cette chaîne de philosophes qui s'éloignèrent de plus en plus de la vérité. Il se tient isolé, comme un génie supérieur et comme un savant éminent, sur presque tous les domaines de la science, en face des autres philosophes modernes ; il reste fidèle, en dépit de quelques erreurs et de son idéalisme, au théisme et à l'idée d'un Dieu créateur de toutes choses. Christian Wolf (1679-1754), le premier qui popularisa la philosophie de Leibniz, provoqua les théologiens protestants à mettre fin à leurs querelles confessionnelles et à s'appuyer sur la

philosophie. Le principe formel du protestantisme, pour qui le libre examen appliqué à l'Ecriture sainte était la règle essentielle et spécifique, fut incapable de répondre à cette invitation ; après avoir fait alliance avec la philosophie rationaliste, il devint peu à peu seul dominant et il renonça peu à peu au contenu positif de la révélation dans la sainte Ecriture. Les théologiens Baumgarten († 1762) et J.-G. Carpzov († 1767) se placèrent à ce point de vue ; ils abandonnèrent à peu près complètement les vérités de foi et considérèrent la raison non seulement comme leur juge souverain, mais comme la source la plus importante de toutes les vérités religieuses. Le monde laïque se détacha encore plus de la foi et des pratiques religieuses ; parmi les lettrés et les représentants des diverses sciences, l'incrédulité et le naturalisme devinrent le courant dominant, surtout dans la littérature ; par là ces idées gagnèrent un cercle de lecteurs d'autant plus étendu et exercèrent une influence d'autant plus considérable.

A ce point de vue, sans avoir une influence aussi ruineuse pour l'ordre social que Voltaire en France, Lessing en exerça une qui ne fut pas moins néfaste pour la foi, dans plusieurs milieux allemands. Dans son ouvrage « l'Education du genre humain » il garde encore plusieurs vérités de la religion naturelle ; mais la révélation divine et la foi n'ont plus chez lui le pas sur la raison, ou plutôt le contenu de toute religion positive doit peu à peu devenir une vérité rationnelle. A cette fin, pensait-il, telle religion peut être plus appropriée que telle autre ; mais elles peuvent toutes servir à élever le genre humain et apporter chacune sa contribution. S'il reconnaît à la religion chrétienne une supériorité sur les autres, il ne la tire pas cependant de son caractère positif et révélé. Il arrangea plusieurs doctrines chrétiennes à son point de vue subjectif et vint, en soutenant que toutes les créatures raisonnables devaient être heureuses à la fin de leur développement, à l'indifférence à l'égard de toutes les religions ; et c'est cette indifférence

qu'il exprima dans ses écrits poétiques et soutint puissamment dans le monde lettré. Quant au point de vue du luthéranisme orthodoxe qui considérait la sainte Ecriture comme l'unique source de la vérité religieuse, il l'a, plus qu'aucun autre, représenté dans ses écrits religieux comme tout à fait insoutenable.

Une révolution encore plus importante non seulement dans la philosophie, mais encore dans la théologie protestante, fut opérée par Kant (1724-1804). Sans tenir compte de tous les travaux philosophiques du moyen âge, il donna de la connaissance humaine une nouvelle théorie d'après laquelle toute certitude sur les choses en dehors de nous, c'est-à-dire sur ce qui est en soi, est déclarée impossible ; seule la perception sensible des phénomènes externes et une application des formes *a priori* de notre pensée vides en soi, et dont font partie l'espace et le temps, sont possibles à leur égard. Seule la conscience ou la raison pratique qu'il établit arbitrairement comme une faculté de l'âme distincte de la raison théorique trouva grâce chez lui comme soutien de la moralité ; mais il lui attribua encore arbitrairement une autonomie et un caractère absolu pour donner des lois et décider du bien et du mal.

Par cette raison pratique, Kant en vint, comme par une voie détournée, à la connaissance des plus hautes vérités religieuses telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la rémunération éternelle, car la raison pratique postule et doit postuler le maintien de ces idées comme une conséquence de la loi morale : car, sans ce maintien, l'impératif de la conscience serait sans force et sans signification. Ce maintien des vérités religieuses, il l'appelait une foi morale et il pensait, après avoir banni la philosophie religieuse et la théologie du domaine des sciences proprement dites, avoir revendiqué pour elles, en tant qu'auxiliaires de la morale, encore une place dans le domaine de la raison pratique pour ainsi dire parmi les sciences de second rang. En réalité il assura au criticisme, ainsi fondé par lui, la supériorité sur

l'épicuréisme des philosophes anglais et français. Plusieurs théologiens pensèrent même pouvoir, au point de vue de la foi morale ou de la raison pratique, établir suffisamment la nécessité de la foi au mystère du Christianisme pour la vie morale. Mais de révélation, il n'est même pas question chez Kant. Il contestait même pour la raison théorique la certitude de la connaissance de Dieu ; la raison pratique qu'il met à sa place avec sa force obligatoire soi-disant indépendante et son impératif ou son postulat de croire à la réalité de la libre volonté humaine ne tient pas debout contre le scepticisme.

Car il n'y a pas de seconde connaissance de ce genre et la conscience a, tout au contraire, pour base la croyance à la raison pratique de l'existence de Dieu. Pris dans son sens strict, l'impératif de la raison pratique ne tend, d'après Kant, qu'à la réalisation du souverain bien. Ce n'est donc qu'une exigence théorique pour chacun, c'est-à-dire quelque chose de subjectif, la pensée inévitable que Dieu existe (1). On n'a pas encore par là la certitude de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la liberté. Il déclare formellement ailleurs que ces vérités ne sont pas les fondements de l'impératif de la conscience, mais en sont de simples conséquences qu'on peut croire (2).

Cette philosophie critique eut pour effet, dans le monde lettré et la théologie protestante, le rationalisme et le naturalisme, tels qu'ils se montrent chez Semler (1725-1791), Paulus (1789-1851), Wegscheider (1815-1844) et, de plus, la négation de tous les dogmes chrétiens et de toutes les vérités surnaturelles. Kant lui-même représente ce rationalisme dans son écrit « la Religion dans les limites de la simple raison » : il y ramène les mystères chrétiens de la Trinité, rejette les miracles et justifie, croit-il, le jugement des lettrés de son temps. Ce jugement se ramène à ceci : la sainte

(1) *Kritik der prakt. Vernunft* p. 247, 269 I^e Ed.
(2) *Streit der Facultäten* p. 240.

Ecriture est-elle réellement la révélation divine, cela reste incertain ; en tout cas, cela n'est point nécessaire à croire. L'essentiel dans toute religion, c'est la conduite morale de la vie, et le but et terme du développement de la religion, c'est la dissolution de la foi historique dans la foi rationnelle (1).

Kant n'a, hélas ! que trop saisi l'opinion de la plus grande partie des gens cultivés de son temps. On le voit bien par les approbations que son système reçut peu à peu chez tous les professeurs de philosophie des Universités allemandes, et au-delà des frontières ; il fut bientôt proclamé le père de la philosophie contemporaine et salué, comme Descartes, du titre de père de la philosophie moderne. Il avait, disait-on, revendiqué en philosophie les droits du moi et de la personnalité, en face des puissances et des autorités extérieures, dans la nature comme dans l'histoire, dans l'Etat comme dans l'Église (2). Il est vrai qu'au début il se produisit de nombreux adversaires du Kantisme, aussi bien du côté catholique que du côté protestant croyant et même dans les autres écoles philosophiques.

Jacobi (1743-1819) n'a pas obtenu, sans doute, l'autorité de Kant ni n'a même présenté, dans ses divers écrits d'occasion, un système complètement achevé. Il a cherché cependant, dans cette période de progrès des sciences et d'hostilité contre la religion et principalement contre les mystères de cette religion, à revendiquer encore quelque valeur pour la foi, en présentant les vérités universelles de la religion naturelle, de l'immortalité de l'âme et de la loi morale comme des vérités immédiates, sur lesquelles un sentiment indémontrable — il l'appelait foi ou même raison, par opposition à l'intelligence que nous assure la certitude de l'être — tout comme la perception sensible nous assure la certitude de l'existence de la nature (3). Jacobi lui-même s'essaie

(1) Cf. Erdmann, *Geschichte der Phil.* III, 1, p. 229.

(2) Sur la diffusion de la doctrine Kantienne v. Erdmann *loc. cit.* p. 276 sqq.

(3) Erdmann *Geschichte der neuen Phil.* I, p. 328.

à résoudre l'énigme que la philosophie incrédule et sceptique s'était proposée comme une question dont les anciens n'avaient pas eu le moindre pressentiment ; mais il ne va pas plus loin que Kant. Tandis que ce dernier ne pensait pouvoir démontrer les vérités supra-sensibles qu'en tant que leur affirmation était un postulat pratique de la moralité, Jacobi admet une foi rationnelle théorique ou une perception immédiate des plus hautes vérités religieuses.

Fichte (1762-1814) se rattacha plus intimement à Kant qu'à Jacobi et il poussa jusqu'au bout sa tendance, en ce qu'il considéra la philosophie moins pour la science des plus hautes vérités et des réalités qui leur correspondent que pour la science de l'intelligence et du savoir ; aussi prétendait-il la nommer la théorie de la science. L'effort pour arriver, à l'encontre du scepticisme régnant, à l'évidence sur les diverses vérités et élever sur elles l'édifice de la philosophie, joint au sentiment d'impuissance à trouver la véritable voie du royaume de la vérité, au milieu des ruines et des décombres qui jonchaient le sol dévasté de la science alors dominante, nous explique comment le langage de la philosophie devient de plus en plus abstrus et inintelligible et s'éloigne de plus en plus de la marche ordinaire et naturelle de la pensée. Que faut-il entendre quand Fichte identifie la raison avec le moi et considère ensuite le moi non comme la personne individuelle, mais comme le moi pur ou absolu, que son être propre a placé dans tous les individus comme le pur agir? Avec cette façon de poser l'individu, il faut en même temps poser le non-moi, puisque la conscience du moi implique une distinction d'avec le non-moi. Cette opposition doit alors se résoudre dans l'effort pour rendre le non-moi homogène au moi, par l'accomplissement de la loi morale, ou par l'obtention du souverain bien qui est Dieu. Aussi la philosophie chez Fichte se ramène à un travail ou à une jonglerie sur les idées, et elle devient un panthéisme idéaliste ou un pur idéalisme qui prend l'idée pour l'être, qui prétend faire tout sortir du moi et en fait l'absolu. Il est

impossible de comprendre comment une telle macédoine a pu être regardée par plusieurs comme un developpement de la philosophie. En réalité le seul succès qu'il a eu, ç'a été de mettre l'absurdité de son système en pleine lumière et de stimuler chez d'autres de nouveaux efforts pour établir sur de meilleures bases les plus hautes vérités.

A l'encontre de Fichte, pour qui la nature matérielle était le non-moi et était à démontrer, Schelling (1775-1854) fit porter ses théories principalement sur la connaissance de la nature, dont il fit comme Spinoza un être absolu et qu'il conçut comme une substance unique. Les contrastes qu'il y rencontrait partout devaient se résoudre en une unité supérieure et finalement dans une âme du monde, en Dieu. Il appelait son système, le système de l'identité parce qu'il considérait la raison comme l'identité du subjectif et de l'objectif, comme l'absolu et comme l'identité absolue avec soi et avec tous les êtres, et il soutenait ainsi l'identité de l'idéal et du réel (1).

Hégel (1770-1831) voulut concilier l'opposition de Fichte et de Schelling, et il présenta un panthéisme qu'on peut appeler panlogisme ; car l'idée qu'il admet a dû comprendre tout d'abord toutes les essences et idées de toutes les choses, puis se traduire dans la nature, revenir sur soi-même dans l'esprit et dans la pleine conscience de soi-même. Le travail de développement que tout homme individuel doit accomplir depuis l'embryon, il le transfère, sans autre explication, à l'esprit absolu, alors que celui-ci passe de la simple conscience à la conscience de soi, à la raison, à l'être moral, à la religion, à la science absolue. C'est ce qu'il veut montrer dans la « Phénoménologie de l'esprit » ; par contre il développe dans la « Logique » ce qu'est la raison et comment elle peut se trouver dans les choses si bien qu'elle se forme chez lui en métaphysique

(1) Il faut nommer parmi ses écrits : *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* 1799 ; *system des transscendentalen Idealimus* 1800.

ou ontologie, parce que, d'après lui, la raison ou le Logos est le seul réel véritable. La divinisation de l'esprit de l'homme et l'abaissement de Dieu jusqu'à l'état de cause, au début aveugle, qui, pour s'exprimer dans la nature, doit mettre au jour bien des choses déraisonnables, voilà l'aboutissant de sa philosophie, où, avec des airs tranchants de souverain, il prononce et décide sur tous les domaines du savoir humain, en psychologie, histoire de l'humanité, éthique, science du droit, esthétique, religion etc., et prétend faire régner sur tout le panthéisme. Il fait rentrer même la religion chrétienne et ses mystères dans sa philosophie, pour lui donner un sens panthéiste ; seulement la divinisation du moi présente, chez Hégel, un autre caractère que chez Fichte, en ce qu'il fait prévaloir, d'une manière absolue, les autorités dans l'humanité, à savoir l'Etat, la commune et la famille, comme des manifestations de l'absolu sur le moi individuel.

Dans Hégel la philosophie moderne se donnait pour mission d'atteindre par des voies nouvelles à la certitude sur les vérités les plus élevées et sur l'être des choses, mais au lieu de cela elle posait en règle l'identité de la pensée et de l'être portée à un terme certain. Il n'avait pas, comme Kant, effacé la métaphysique ou l'ontologie du nombre des sciences philosophiques, mais il l'avait construite dans sa logique, d'une façon toute panthéiste ; il n'avait point fait de la religion une auxiliaire de la morale, mais il avait fait entrer même les mystères de la religion dans le domaine de sa philosophie, et il n'avait point placé la règle dernière de la moralité dans la conscience de l'individu ; il avait pris l'Etat pour centre de son éthique. Mais, aussitôt après sa mort, ses amis comme ses ennemis tombèrent sur ses spéculations philosophiques pour les découper, les mettre en menus morceaux ou les faire aboutir à l'absurde, en voulant les pousser jusqu'à leur extrémité opposée. Les autres sciences en général prirent un essor extraordinaire et gagnèrent de vitesse la philosophie qui

s'égarait dans une impasse et perdait même avec ses pensées confuses et son langage inintelligible toute l'attention du grand public. Dans tous les domaines, les sciences se portent vers l'étude de l'individuel et du concret ; tout d'abord l'histoire naturelle et la science de la nature tiennent le sceptre et exercent une grande influence sur la forme et la méthode des autres sciences. Plus tard elles partagent leur suprématie avec l'histoire en général qui s'attache à l'évolution des êtres et au travail de leur développement pour l'éclairer et l'expliquer à la lumière de la raison. La philosophie en est peu à peu influencée et amenée dans le canal de l'histoire de la philosophie, ce qui doit être considéré comme un présage favorable et une condition nécessaire de régénération pour la philosophie moderne dont les principales infirmités ont leur cause dans l'abandon de toute tradition d'école.

Il est arrivé à la philosophie moderne en général comme à l'enfant prodigue de l'Evangile. Après avoir reçu sa part d'héritage et quitté la maison paternelle, elle s'est enfuie en pays étranger et elle a peu à peu gaspillé et dévoré tout cet héritage ; elle a finalement perdu même toute connaissance rationnelle élevée et toute certitude sur Dieu et les choses divines, et elle est devenue si pauvre et si indigente qu'elle a commencé à soupirer après le retour. De la connaissance naturelle de Dieu qui sert de titre à ce paragraphe il n'est rien resté qui puisse prétendre à exprimer la vérité.

§ 14

Les opinions erronées des semi-rationalistes, traditionalistes et ontologistes, au sein de l'Eglise sur la connaissance naturelle de Dieu.

La seconde moitié du XVIII[e] siècle et le premier tiers du XIX[e], alors que la philosophie incrédule et la littérature pénétrée du même esprit avaient entraîné presque tous les

esprits cultivés de l'Angleterre, de la France et de l'Allemagne dans une tendance étrangère et même hostile au Christianisme, et que la Révolution française promenait ses ravages à travers l'Europe ou châtiait les peuples par ses suites, furent pour l'Eglise et pour la science catholique une époque extrêmement funeste. Les ordres religieux, qui jusqu'alors avaient produit la plupart des théologiens et des professeurs de théologie dans les différentes universités et autres écoles et avaient jusqu'alors maintenu la tradition de l'Eglise et de l'Ecole, furent supprimés peu à peu. Les fondations ecclésiastiques pour œuvres d'enseignement furent confisquées et les institutions d'Eglise supprimées. Puis vinrent les transformations dans la situation politique, les longues guerres qui eurent pour conséquence non seulement de nouvelles fondations d'Etats et la suppression des électorats ecclésiastiques encore existants, mais encore la désertion générale des études théologiques. Bien avant l'apparition de la Révolution française et l'extension de ses ravages à l'Allemagne, les écoles théologiques allemandes et autrichiennes avaient embrassé en général le Fébronianisme et fait alliance avec le semi-rationalisme ; elles avaient même çà et là ouvert la porte à l'incrédulité et à l'illuminisme. Comme l'histoire de l'humanité, celle de l'Église et de la théologie ne se meut pas toujours dans la ligne droite d'un progrès continu ; elle décrit des spirales et subit diverses oscillations. Dans le temps que nous avons délimité plus haut, la théologie a opéré sans contredit un mouvement rétrograde : elle a produit en France, en Allemagne et en Angleterre très peu d'œuvres dont le temps ait consacré la valeur. Nous avons ici à caractériser brièvement dans l'Église les tristes phénomènes qui fournirent au magistère de l'Église l'occasion de préciser la doctrine de la connaissance de Dieu et son rapport avec la foi.

A. Le semi-rationalisme trouva son interprète, parmi les théologiens catholiques, dans Hermès (1775-1831), qui enseigna comme professeur de théologie de 1805 à 1820 à

Munster et de 1820 à 1831 à Bonn. Sa formation théologique, par l'effet des tristes circonstances d'alors, avait été assez faible ; il s'était d'autant plus adonné à l'étude des écrits de Kant et de Fichte et laissé infecté de leur esprit. Il pensait pouvoir faire sortir la foi chrétienne du point de vue de la nouvelle philosophie et de sa théorie de la connaissance et en démontrer strictement la vérité. Par là il la dépouille de son caractère de révélation surnaturelle ; il ne la sauvegarde plus dans ses divers articles, mais il la teint et l'altère des couleurs de la raison tenue pour lui en plus haute estime. C'est là ce qui déjà fait le fond de son introduction philosophique à la théologie [dont la première édition parut en 1819 et la seconde en 1831 ; il y examine s'il y a pour l'homme une vérité certaine, s'il y a un Dieu et quel il est, si une révélation surnaturelle de Dieu est possible, ou comment, en tant que telle, elle peut être reconnue de nous avec certitude. Dans l'examen de ces questions il montre une grande docilité pour la philosophie nouvelle et un complet abandon du sens dans lequel les anciens philosophes et les Scolastiques ont résolu ces questions. Il est dit de la Scolastique qu'elle s'est perdue dans la pensée formelle et qu'elle a négligé la connaissance du fond des choses. Mais il ne sait pas plus que Kant arriver de la pensée à la connaissance de la réalité de ce que nous pensons ; il admet plutôt que nous ne pouvons y arriver par la voie de l'intuition et il établit comme son principe premier que nous sommes poussés par une nécessité à tenir pour vraie la vie interne de la pensée (1). Si Hermès avait tenu plus de compte de ce que saint Augustin enseigne sur la certitude et que les Scolastiques ont développé depuis, à savoir que, outre l'adhésion intellectuelle, nous avons aussi la réflexion et la connaissance, que nous reconnaissons la vérité, qu'elle est accompagnée de certitude et que cette première adhésion se rapporte aux principes formels innés

(1) *Introd. phil.* § 36. p. 189 et s.

en nous, comme à la croyance en la réalité de notre propre activité, dans lesquels nous nous saisissons comme le sujet de notre connaissance, il aurait triomphé du scepticisme dans lequel il s'est alors enfoncé et il aurait estimé davantage la connaissance de l'idéal qui forme la part principale de chaque science, puisqu'elle doit étudier et expliquer les vérités universelles, les motifs, les fins et les rapports réciproques des choses, alors que leur simple existence est au contraire ordinairement plus facile à démontrer. Ajoutons à cela que tout objet réel, parce qu'il a reçu l'existence par la volonté toute-puissante de Dieu, peut être pensé et est pensé antérieurement par Dieu ; mais tout ce qui peut être pensé n'est pas pour cela réel en soi.

Si Hermès n'a pas su fonder la certitude de notre connaissance naturelle ni même l'expliquer, il n'a pas compris davantage la certitude de la foi théologique ni son caractère volontaire et surnaturel ; car il s'est mépris sur son essence et, même sur ce point, il a voulu chercher de nouvelles voies qui l'ont éloigné de plus en plus de la vérité. « La foi, ainsi la définit-il (1), est un état de conviction arrêtée en la réalité d'un objet connu, et à cet état nous fait arriver la nécessité de croire à la raison théorique ou d'admettre la raison obligatoire. Comme chemin pour arriver à un tel état il indiquait le doute positif sur la vérité de la révélation chrétienne et en général sur toute vérité religieuse, parce que c'est d'abord par la recherche de raisons persuasives et par la réflexion qu'elles provoquent que nous arrivons à cette conviction nécessitante. Mais le chemin indiqué était immoral, car la foi théologique exclut le doute intentionnel, comme étant un péché, et il n'admet le doute méthodique dans la science théologique que comme un moyen de fonder et de raffermir la certitude de la foi. Du reste Hermès n'arrivait point au but qu'il s'était proposé, car il ne savait soutenir la foi à la révéla-

(1) *Introd. phil.* § 44 p. 257.

tion surnaturelle de Dieu qu'à l'aide de la raison pratique de Kant et encore seulement pour les gens non cultivés qui sans cette foi ne pourraient acquérir les vérités fondamentales indispensables pour la moralité. Pour les gens familiarisés avec la philosophie la raison pratique ne donne cette règle qu'indirectement, en tant qu'ils ne sauraient, en considération des ignorants, repousser la foi (1).

Si Hermès dans sa théorie des principes de la foi tomba dans quelques erreurs en voulant se mettre d'accord avec la philosophie du temps et par ignorance de la théologie des écoles catholiques, il en commet encore davantage dans la Dogmatique, qui ne parut qu'après sa mort, en deux volumes et partie du troisième volume (1834-1836). Plusieurs de ces erreurs sont citées dans le bref de condamnation publié par Grégoire XVI, le 26 septembre 1835 ; elles ont trait à la sainte Ecriture, à la tradition, à l'Église, aux *motiva credibilitatis*, aux preuves de l'existence de Dieu, à l'essence, à la sainteté, à la liberté de Dieu, à la fin de la création, à la nécessité de la grâce, à sa dispensation, aux mérites, aux peines éternelles, à l'état primitif, au péché mortel.

Günther, né en 1783 à Lindenau en Bohème, vivant à Vienne comme prêtre séculier depuis 1822, avait été amené à douter de la vérité révélée, tout comme Hermès, par l'étude de la philosophie de son temps et par les préjugés contre la Scolastique qu'il regardait comme prisonnière du formalisme. Il avait, il est vrai, surmonté ce doute par une étude plus exacte de la théologie, mais des spéculations philosophiques de son temps, qu'il avait cherché à vaincre, il

(1) *Introd. phil.* p. 559. Pour les non-philosophes cet ordre de leur raison pratique consiste à croire à la révélation surnaturelle, parce que autrement ils ne pourraient pas acquérir la somme des connaissances nécessaires, qu'ils ne peuvent obtenir par la philosophie. Mais si c'est en cela que consiste pour une classe extrêmement nombreuse d'hommes le commandement de la raison pratique d'admettre une révélation, le philosophe, eu égard à l'ignorance de la grande foule, ne peut s'y soustraire : il ne pourrait refuser de l'admettre que s'il n'était pas assuré de son origine divine ; car pût-elle lui être inutile, il n'y a aucune raison de ne pas croire à son origine divine.

était resté dans son esprit bien des choses qui avaient influé sur le cours de ses idées. Il réussit beaucoup mieux qu'Hermès, à la suite de saint Augustin, quoique avec une prédilection beaucoup plus grande pour Descartes, à fonder la certitude de notre pensée relativement au réel. Les reproches qu'à ce propos il fait à la Scolastique sont cependant tout à fait dépourvus de motifs. Quant à lui, il n'arriva ni à une vue exacte de la nature et de la personnalité humaine ni à une distinction de l'esprit et de la matière ; il emprunta en général à Schelling et à Hégel une idée erronée de la vie de la nature matérielle ; il s'égara donc dans l'idée qu'il présenta de plusieurs doctrines révélées, quand il chercha à démontrer les dogmes par voie d'argumentation, à l'aide de la raison seule. Il enseigna, en effet, pour la création libre du monde sa nécessité en Dieu ; pour la Trinité un trithéisme et pour l'Incarnation et l'union hypostatique des deux natures dans le Christ une unité formelle entre le Verbe et l'homme. Tout cela était le fruit du semi-rationalisme qu'il appliquait aux articles de foi, en croyant pouvoir en expliquer au moins la raison par des motifs nécessitants et partout transformer la croyance en science et ne laisser subsister le mystère, l'obscurité et l'irrationnel des dogmes que dans l'explication du comment. Tout cela circule à travers tous ses écrits parmi lesquels figurent les « Préludes à la théologie positive du christianisme positif » (Vienne, 1828, et 1829) (1), le « Repas du pèlerin » (1830), « Lumières du Nord et du Sud (1832), « Le dernier Symboliste (1834), les têtes de Janus » etc. Après un long examen de ses écrits, les erreurs citées plus haut furent relevées comme telles dans la lettre du pape Pie IX, du 15 juin 1857, après que Gunther se fut lui-même tout d'abord soumis au jugement de l'Eglise.

Ces erreurs trouvèrent bien encore des défenseurs dans les diverses écoles de Gunther. Mais, après la soumission

(1) Paru en 2e édition, 1846-1848.

de son chef, l'école fut décapitée de son inspirateur contre l'Eglise.

Frohschamer, dans ses écrits « Introduction à la philosophie, 1858 », et « de la liberté de la science (1861) », prit encore plus nettement parti pour le semi-rationalisme, sans arriver cependant à fonder une école ou à se créer beaucoup de partisans. Il efface toute différence entre la vérité naturelle et la vérité surnaturelle, et il attribue à la raison humaine le pouvoir et le rôle de traiter tout le contenu de la révélation comme un objet d'argumentation et de science philosophique, pour arriver ainsi à la certitude par des raisons internes. D'autre part, il nie à l'Eglise le droit de s'expliquer en toute certitude sur le contenu de la révélation et d'obliger les chrétiens de les admettre d'une croyance de foi. Au contraire, la science doit, avec pleine indépendance vis-à-vis de l'autorité de l'Eglise, se rendre maîtresse du contenu de la révélation, parce que l'Eglise n'a point le droit de se poser en règle pour les sciences voisines de la foi ; ou plutôt elle peut se méprendre et errer, à cause de la faiblesse de ses dépositaires et même abuser de son autorité. La science et non l'autorité doit faire la certitude même dans les choses de la foi, et par là il faut entendre la science d'aujourd'hui ou celle de l'avenir, parce que la science faite jusqu'ici ne mérite point ce nom et elle est à rejeter comme du fatras.

Contre ce semi-rationalisme, le pape Pie IX adressa, une première lettre apostolique le 11 décembre 1862, et une seconde, le 21 décembre 1863, à l'évêque de Munich-Frisingue et il proclama la doctrine de l'Eglise en face de ces erreurs, en repoussant cette exaltation de la raison. La science naturelle a bien un pouvoir indépendant de tirer les vérités des sources qui lui sont propres et de les systématiser et poursuivre selon leurs lois, elle doit cependant prendre dans son développement la vérité révélée pour son fil conducteur et elle ne peut jamais être en contradiction avec elle, parce que l'une et l'autre vérité procèdent de Dieu.

Les thèses principales de Frohschamer ont été censurées, comme propositions 8-14 dans le Syllabus de Pie IX, du 8 décembre 1864.

B. En France les tristes conditions où se trouvaient les sciences donnèrent naissance à un système opposé au demi-rationalisme, au traditionnalisme dont de Bonald fut le père (1754-1840). La Révolution française avait arraché du sol français toutes les écoles de théologie et le Concordat de 1801 n'avait d'abord porté ses soins que sur le recrutement indispensable du clergé paroissial dans les divers diocèses, au moyen des petits et des grands séminaires ; par contre dans l'Université de Paris, récemment organisée par Napoléon, la théologie n'avait pour ainsi dire trouvé aucune place : seuls des efforts isolés s'y consacrèrent çà et là, tels ceux de Bonald. Il croyait pouvoir arracher du scepticisme et de l'incrédulité le monde détourné de la foi et l'acheminer vers la révélation chrétienne en enlevant à la raison le pouvoir d'arriver par elle-même à la certitude sur les vérités religieuses et morales. Il lui contesta donc ce pouvoir et ne lui reconnut que la faculté de recevoir passivement les vérités de ce genre qui lui étaient communiquées par la parole. Cette communication doit, à l'origine, venir de Dieu par la révélation, et c'est ainsi qu'un trésor de vérités célestes lui a été donné pour tous les temps. Et Bonald ne fait pas seulement dériver ainsi de la révélation les vérités fondamentales de Dieu, de l'immortalité de l'âme, du contenu de la loi naturelle, mais encore le langage lui-même et l'écriture qu'il ne regarde pas seulement comme signes de la pensée, mais comme leur cause efficiente. « Ainsi, comme la lumière matérielle est nécessaire à notre faculté d'imaginer pour qu'elle se forme des images des corps, de même la parole est nécessaire à notre faculté de concevoir pour qu'elle se forme des idées d'objets intellectuels (1) ». Il com-

(1) *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, I, 311 (Paris, 1817). Ses œuvres complètes ont été éditées après sa mort. Œuvres complètes de M. de Bonald. Paris, 1859.

pare le langage oral et écrit à une empreinte, parce que, comme celle-ci pour le métal, il donne à la pensée une valeur déterminée. Les germes de la pensée ou certaines idées innées doivent être communiqués à la nature humaine dès la création ; mais ils ne peuvent arriver à se développer que par la parole et par la vérité exprimée et traduite par la parole.

Ce traditionalisme va aussi bien contre la vraie doctrine de la connaissance naturelle humaine et sa certitude que contre celle de la nécessité de la révélation et de la foi et contre son caractère surnaturel. A ce premier point de vue l'homme n'est pas seulement conditionné dans son être : mais il a besoin pour le développement de ses facultés d'une excitation et d'une influence extérieure, qu'elle vienne d'un autre homme, de Dieu ou même du monde matériel. Ce dernier point est tout à fait négligé par les traditionalistes, quoique cependant le caractère propre de l'entendement humain ne soit pas d'emprunter aux représentations sensibles la première matière dont il forme ses idées. En tout cas, il n'est pas démontré que cette première excitation venue du dehors ne soit pas une communication formelle de la vérité par d'autres êtres ou par Dieu, à l'aide de la parole et soit absolument nécessaire pour le développement de l'entendement humain. La parole notamment suppose déjà le développement de l'intelligence, chez celui qui parle ou entend, pour devenir un moyen de développer encore l'intelligence ; elle est un signe ou l'expression du résultat obtenu, et c'est pour cela qu'elle produit le même résultat chez celui qui parle ou écoute, en excitant l'intelligence à reproduire vite la même pensée. Mais la source de la pensée n'est pas plus la parole que l'image d'un objet fournie par la vue. La parole n'a pas été seulement formée et modifiée réellement par les hommes, mais même trouvée par eux.

Comment de plus est-il possible d'arriver de la réception simplement possible des vérités à une connaissance de la vérité et à une certitude reposant sur l'évidence ? Cela reste tout à fait inexplicable.

A cela se joint encore un mélange de vérités naturelles et surnaturelles de science et de foi, qui enlève aux vérités de foi leur caractère spécifiquement transcendant. En effet, la révélation de Dieu, transmise dans l'Ancien Testament par Moïse et les prophètes et achevée dans le Christ, n'est considérée que comme la continuation et le développement de la première révélation (que nous avons vue plus haut), et elle est même donnée comme absolument nécessaire pour l'ordre moral dans le genre humain : Gouverneurs et gouvernés, dit-il (1) en substance doivent tout au christianisme ; les uns leur sûreté, les autres leur liberté. Comme c'est seulement au nom du divin fondateur que le salut a été donné aux hommes, comme sa doctrine seule rend la société bonne et forte, la société cesserait d'exister dès que le christianisme s'écroulerait. Une telle théorie ruine l'ordre naturel comme l'ordre moral surnaturel ; l'ordre naturel, parce qu'il procède du scepticisme et qu'avec l'hypothèse de cette révélation primitive il ne peut former aucune base solide et sûre de l'ordre moral et social ; le surnaturel, parce que sa supériorité sur l'ordre naturel est tout à fait méconnue ; son fondement et ses assises dans l'ordre moral sont minés en sorte qu'il devient impossible de se convaincre rationnellement des *preambulae fidei* et que la raison au moins est dépouillée des capacités indispensables pour ce but.

Cependant, comme il semblait propre, au premier regard, à défendre la foi et à montrer la nécessité de la révélation, le traditionalisme acquit beaucoup de partisans, non seulement en France, mais aussi en Belgique, en Allemagne, et en Italie. Parmi eux nous trouvons Beautain (1795-1867), professeur de théologie à Strasbourg (2) de 1818 à 1822. D'abord son évêque s'éleva contre sa doctrine en 1834 et il obtint l'approbation du pape Grégoire XVI. En 1840 Beau-

(1) *La Législation primitive*, II. 355.

(2) Parmi ses écrits il faut nommer : *De l'enseignement de la philosophie au 19me siècle* (Strasbourg 1833) ; *Philosophie du christianisme* (Paris, et Strasbourg 1835) etc.

tain consentit à souscrire six propositions où il accordait que l'existence de Dieu et même le fait de la révélation divine, — celle-ci grâce aux miracles, — pouvaient être reconnue avec certitude par la raison humaine (1).

Lamennais désespéra, comme les traditionalistes, d'arriver à la certitude de la connaissance et il crut, comme eux, à la nécessité absolue de la révélation primitive ; mais il s'écarta d'eux en donnant la première place au sentiment religieux appuyé sur la révélation dans la société humaine, et il reconnut à ce sens commun religieux une autorité supérieure à celle de l'Eglise et de l'Etat. De là il en vint au principe de la pleine liberté de religion et de conscience en face de l'Etat et de l'Eglise. L'Etat devait notamment se montrer indifférent pour les questions religieuses (2). Contre toutes ces erreurs le pape Grégoire XVI publia le 15 août 1832 une encyclique où il condamnait cet indifférentisme et proclamait le principe de l'harmonie et de l'union entre l'Eglise et l'Etat comme ayant été toujours le salut des peuples.

En Belgique, Ubaghs, professeur à Louvain, unit au traditionalisme l'ontologisme, c'est-à-dire la doctrine de la connaissance immédiate de Dieu, qui comptait des défenseurs surtout en Italie.

Toutes ces erreurs, et notamment les opinions erronées relatives à la connaissance de Dieu et à son origine, furent déclarées en partie hérétiques par le concile du Vatican qui leur opposa sur ces points les propositions de la sainte Ecriture et de l'Eglise.

C. L'ontologisme reprit la théorie des idées innées, la rattacha au platonisme et à l'idéalisme inauguré par Descartes et défendu par Malebranche et il prétendit ramener toutes les connaissances supérieures de l'homme à une

(1) Th. 1 : Ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare valet. Fides, donum caeleste, posterior est revelatione ; proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum allegari convenienter nequit.

(2) *Essai sur l'indifférence* (Paris, 1817) t. II, chap. 13, 14.

contemplation immédiate de Dieu et des idées, en tant que vérités éternelles. En Italie, ces idées furent professées, il est vrai sans leurs conséquences erronées, au siècle précédent, par le cardinal barnabite Gerdil (1718-1802) et au XIXe siècle par le philosophe libéral Gioberti (1821-1850) dont les écrits furent censurés, par Rosmini etc. En France ces idées sur la théorie de la connaissance s'introduisirent et se répandirent vers le milieu du siècle dans les séminaires diocésains et se posèrent comme opposées à la théorie de la connaissance de saint Thomas, qu'on appelait le psychologisme, parce qu'on supposait que dans cette théorie de la connaissance les idées n'étaient que de simples produits de l'âme humaine. Mais d'après l'ontologisme, et c'est pour cela qu'on donna ce nom au système, les idées étaient considérées comme des réalités éternelles en Dieu, telles qu'elles ont toujours été considérées par le véritable réalisme (1).

L'ontologisme ainsi n'explique pas seulement l'origine de l'idée de Dieu autrement que la sainte Ecriture, les Pères et les Scolastiques (2), qui attribuent à l'homme une connaissance indirecte c'est-à-dire acquise en raisonnant d'après la considération des choses finies, mais enseigne aussi une tout autre théorie de la connaissance qui ne distingue point exactement entre le domaine du réel et de l'imaginable et qui ainsi attribue une réalité à l'idée d'être universel et s'expose par là au danger d'aboutir à des conceptions panthéistes. En outre cette théorie donne trop d'importance à la connaissance humaine en lui attribuant l'intuition de Dieu. L'ontologisme s'opposait donc, au début, dans les écoles de France, au traditionalisme, quand il refusait à l'homme, dans l'état de nature déchue, la possibilité d'arriver, sans la révélation, à la connaissance de Dieu et s'inspirait ainsi du

(1) C'est ainsi que Fabre explique l'ontologisme dans la *Défense de l'ontologisme*.

(2) A comparer là-dessus les paragraphes correspondants dans les tomes I, II, III, de l'*Histoire des dogmes*.

baïanisme et du jansénisme. En Belgique, au contraire, à l'Université de Louvain, le traditionalisme s'unissait à l'ontologisme, et ce mélange trouva dans Ubaghs un défenseur qui attacha beaucoup d'importance à faire de l'immédiate contemplation de Dieu la lumière dans laquelle la raison perçoit toutes les vérités (1). Sans doute il se réclame en ceci de saint Augustin, mais à tort, comme nous l'avons montré à satiété dans le second volume de l'*Histoire des Dogmes*. Toute la Scolastique d'un commun accord s'élève résolument contre cette idée.

Pour atténuer les différences entre les deux systèmes, quelques ontologistes se ravisèrent et admirent, à côté de la connaissance immédiate de Dieu, une connaisance médiate et consciente que chacun acquérait et parachevait par la contemplation des choses créées, mais en telle façon qu'elle se rattachait à la connaissance de Dieu, innée, inconsciente et habituelle. La connaissance habituelle, ces ontologistes l'entendent en ce sens que cette connaissance de Dieu doit consister dans une contemplation ininterrompue de Dieu, sans que par là nous soit donnée la vision du ciel, et en même temps ils trouvent, dans cette contemplation ininterrompue de Dieu, la lumière nécessaire pour toute connaissance humaine de la vérité. Sous cette forme, l'ontologisme fut défendu, entre autres, en France, par Branchereau, professeur à Nantes, et Hugonin (mort évêque de Bayeux), qui les deux se soumirent en 1862, puis en 1867, au jugement de Rome sur l'ontologisme (en 1861). La congrégation jugea sur bonnes raisons que sept thèses de l'ontologisme, qui étaient contenues dans les écrits de divers théologiens de cette tendance ou étaient soutenues dans l'enseignement oral, ne pouvaient être enseignées en sûreté de conscience (*non tuto*). Les ontologistes, en effet,

(1) *De la nature de nos idées et de l'ontologisme en général*, p. 11 : « Que Dieu, en tant qu'il contient les vérités universelles et immuables est la véritable lumière de notre esprit, sans laquelle rien ne nous est intelligible. »

se mettaient en contradiction avec la doctrine de la sainte Ecriture et de la tradition sur la connaissance médiate de Dieu, avec la doctrine de l'Ecole sur la formation des idées générales dégagées par abstraction des perceptions sensibles ; ils identifiaient les idées humaines avec Dieu, puisque ces idées devaient être des réalités éternelles, indépendantes et nécessaires en Dieu et en même temps que Dieu ; ils atténuent la différence entre Dieu et le fini ; ils assimilent l'être universel, une abstraction de l'esprit, à l'être absolu et n'ont plus qu'un pas à faire pour concevoir le monde fini, à la façon des panthéistes, comme une spécification de l'être universel. Admettre une contemplation immédiate de Dieu, c'est aller contre le témoignage de notre conscience, contre les données de notre connaissance réfléchie ; s'il en était ainsi notre connaissance de Dieu devrait être la première et la plus claire de toutes, et elle aurait pour conséquence la béatitude dès ici-bas. Il fut demandé à la Congrégation de l'Inquisition si les sept thèses suivantes pouvaient être enseignés ; elle donna le 18 septembre 1861 une réponse négative et formula ainsi ces propositions : 1. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit, siquidem est ipsum lumen intellectuale. 2. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. 3. Universalia a parte rei considerata (considérés comme réalités) a Deo realiter non distinguntur. 4. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. 5. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur. 6. Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit. 7. Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali quo se intelligit et vult tanquam distinctum a de-

terminata creatura homine v. g., creaturam producit.

Le concile du Vatican n'a, il est vrai, défini rien de spécial sur l'ontologisme : il s'est contenté de ce qu'il a défini sur diverses propositions du semi-rationalisme et du traditionalisme et de donner comme un article de foi la doctrine contraire de l'Église que nous connaissons Dieu médiatement en raisonnant d'après les choses créées (1). L'ontologisme s'est maintenu même après le concile du Vatican et il a trouvé dans Rosmini un représentant qui, par la fondation d'une congrégation et par son activité dans des œuvres de charité chrétienne dans le nord de l'Italie, s'était acquis une grande autorité et comptait des partisans en Angleterre. Ses écrits furent combattus de divers côtés et, après avoir été revus par une commission pontificale, ils furent l'objet d'une décision pontificale (10 août 1854) qui déclara que le jugement à porter sur eux n'était pas encore mûr (*dimittenda*). Mais lorsque après la mort de Rosmini (1879) parurent encore les *Opera posthuma* où étaient soutenus non seulement l'ontologisme, mais plusieurs autres erreurs sur des questions de foi, le pape Léon XIII les fit soumettre à un autre examen et, dans un jugement rendu le 14 décembre 1887, il marqua quarante propositions de ses écrits comme *sententiae in proprio Auctoris sensu reprobatae, damnatae et proscriptae* (2). Parmi ces quarante propositions relatives aux différentes erreurs de Rosmini, les cinq premières contiennent les idées principales de l'ontologisme sur la vision directe de Dieu, sur la confusion de l'être divin d'où résulte le panthéisme. Les plus importantes sont les suivantes :

1. In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in se ipso, hujusmodi nempe quod ad divinam naturam pertineat.

4. Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est

(1) Voir plus bas § 16.

(2) Elles se trouvent dans le *Katholik* 1888, 2e partie p. 34 et s.

omnibus intelligentiis, est divinum illud, quod homini in natura manifestatur.

5. Esse quod homo intuetur necesse est ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium : atque hoc est Deus.

§ 15

Déclarations de Grégoire XVI et de Pie IX sur les rapports de la science et de la foi.

Depuis le milieu du XVIII[e] siècle, l'incrédulité était devenue peu à peu dominante dans les hautes régions de la société, dans presque tous les pays ; dans la plupart des branches de la littérature, il n'était presque rien publié qui ne tendît directement ou indirectement à déraciner la foi ou à la laisser de côté comme une question surannée. Les papes, à diverses reprises, élevèrent la voix et frappèrent de leur verdict ces erreurs répandues et surtout les écrits des théologiens qui se laissaient infecter par la maladie du temps.

Grégoire XVI, au début de son pontificat, condamna particulièrement un genre d'incroyance, à savoir l'indifférentisme religieux et l'opinion, qui s'y rattachait, du droit absolu de la liberté de conscience et de culte et précisément contre le rationalisme et sa prétention de soumettre les mystères de la foi à la raison, comme à une autorité supérieure. Plus tard il rendit une sentence de condamnation contre Hermès et Lamennais et contre leurs erreurs.

Plus souvent encore Pie IX a fait entendre ses avertissements contre l'hydre de l'incrédulité. Sa première encyclique du 9 novembre 1846 traite du rapport de la raison et de la foi et expose comment la raison peut arriver à une plus sûre connaissance du fait de la révélation ou du devoir de la foi, mais doit, pour le reste, se soumettre à la révélation de Dieu et à la foi divine, sans avoir notamment le droit de chercher

à déduire les vérités de foi, et leur connaissance naturelle, des principes qu'elle porte innés en elle-même. Dieu a établi, dans l'Eglise, une autorité infaillible ; à elle seule il convient d'enseigner et d'expliquer sans erreur le contenu de la révélation et cette autorité appartient à l'Eglise fondée par le Christ sur le rocher de Pierre. En conséquence, le pape comme son prédécesseur, condamne l'indifférentisme. Pie IX traita le même thème dans l'allocution du 9 décembre 1854, puis dans celle du 9 juin 1862, en se plaignant de diverses erreurs du temps, et de nouveau dans celle du 8 décembre 1864, à laquelle fut ajouté un catalogue de 80 thèses, c'est-à-dire des plus importantes décisions que le pape avait données au cours de son pontificat, en des circonstances particulières, soit dans les encycliques ou allocutions ou dans des lettres adressées à divers évêques. Ce catalogue porte le nom de *Syllabus* et il doit être considéré en général comme une décision doctrinale. Les premières thèses (1-7) concernent la foi et la connaissance de Dieu, condamnent le panthéisme, qui identifie ou confond Dieu et le monde, le théisme, qui met en question l'action de Dieu sur le monde fini, et le rationalisme qui tient la raison pour l'unique source des vérités religieuses et rejette la révélation de Dieu ou explique le contenu des livres saints comme un mythe. Les thèses suivantes sont dirigées contre le semi-rationalisme qui met de pair la raison et la révélation et traite les dogmes de la révélation comme s'ils étaient objets de la philosophie et prétend les pénétrer scientifiquement comme les vérités naturelles. Les thèses 15 à 18 condamnent l'indifférentisme ; plusieurs ont trait à des erreurs sur l'Eglise et ses rapports avec l'Etat, sur le mariage etc.

§ 16

Doctrine du Concile du Vatican sur la connaissance naturelle de Dieu et son rapport avec la foi.

La philosophie, qui, depuis Descartes, avait rompu non seulement avec la tradition d'école, mais aussi avec la foi, avait fait, comme nous l'avons vu, toutes les tentatives possibles pour fonder la certitude de la connaissance humaine et construire un système des vérités supra-sensibles. Ce qu'elle fait, à ce point de vue, dans la logique, la psychologie, le droit naturel et l'esthétique est en dehors de l'histoire des dogmes. Mais en ce qui concerne la métaphysique, les vérités religieuses les plus élevées et même la noétique, la doctrine de la connaissance humaine, les rapports de l'idéal et du réel, de la science et de la foi, elle s'était toujours de plus en plus éloignée de la vérité et elle était arrivée dans cette voie à un grossier matérialisme ou au scepticisme. Même les représentants des autres sciences ont pour la plupart pris vis-à-vis de la foi une attitude indifférente sinon hostile. Lorsque le concile du Vatican fut convoqué, en 1870, le premier devoir qui s'imposa à lui, ce fut de définir contre les erreurs principales du temps la doctrine de la connaissance des vérités naturelles religieuses. Les décrets et les canons, qui selon l'usage des conciles généraux dénoncent particulièrement et frappent d'anathème les erreurs du temps, s'en sont spécialement occupés.

En conséquence dans la troisième session, dans le premier chapitre, les plus importantes vérités naturelles de la religion furent proclamées comme articles de foi de l'Eglise, à savoir l'existence de Dieu, la création de toutes choses par Dieu, sa toute-puissance, son éternité, son infinité, son incompréhensibilité, sa spiritualité, sa perfection absolue, sa simplicité, son immutabilité et son absolue béatitude. En outre deux vérités furent tout particulièrement mises

en lumière parce qu'elles avaient été contestées en ces derniers temps dans l'Eglise ou envisagées d'une manière erronée : à savoir la fin dernière de la création, son caractère libre et la prévision divine des futurs libres. Sur la première question, Hermès avait regardé le bonheur des créatures comme la fin de la création, sous prétexte qu'ainsi l'exigeait la bonté de Dieu ; pour Gunther, au contraire, la création du monde n'était pas une manifestation libre, mais nécessaire de l'amour de Dieu pour lui-même, ou une réalisation du non-moi de Dieu exigé par l'amour. Il avait été élevé aussi, de divers côtés, des doutes et des difficultés contre la prévision sûre et infaillible du futur libre, et ces doutes ébranlaient et compromettaient la foi et la confiance en la miséricordieuse Providence de Dieu. Les erreurs opposées à la véritable connaissance de Dieu : l'athéisme, le matérialisme, et le panthéisme sous sa triple forme de l'émanation, de l'évolution et de la détermination d'un être universel en un être spécifique du monde, sont particulièrement condamnés et frappés d'anathème dans les canons suivants. Le panthéisme ramène, en effet, le rapport qui existe dans le monde fini entre l'universel et l'individuel à celui qui existe dans le monde fini entre Dieu et le monde et fait dériver le monde de Dieu ou en divisant l'essence de Dieu, ou en faisant épanouir sa substance de la puissance à l'acte, ou en déterminant spécifiquement son être, ce qui est non seulement analogue, mais équivalent à la formation de l'idée. Le cinquième et dernier canon condamne le système qui rejette la création *ex nihilo* des choses matérielles et spirituelles et les erreurs déjà mentionnées d'Hermès et de Gunther sur la fin et la nécessité de la création du monde (1).

(1) Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas ; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum ; aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit : anathema sit.

Dans le second chapitre, les Pères définissent la doctrine de la révélation surnaturelle de Dieu, de sa nécessité, de son contenu en général et des sources de la foi ; sur ce dernier point le concile de Trente avait déjà donné des explications. Immédiatement après le premier chapitre, il était remarqué que Dieu pouvait être connu avec certitude, en tant que créateur et fin dernière de toutes les choses créées et ainsi indirectement ; par là étaient également condamnés le traditionalisme et l'ontologisme (1). Le traditionalisme est en outre expressément frappé d'anathème dans le premier canon, parce que ce système aboutit au scepticisme et ébranle ainsi les fondements de la foi. Néanmoins la révélation rend de grands services même pour la connaissance des vérités religieuses naturelles en facilitant pour tous les hommes l'acquisition de cette connaissance, et en lui communiquant une plus grande nécessité, en la purifiant et en la préservant de toute erreur (2). Cependant à la base de l'ordre surnaturel et de la fin surnaturelle, que Dieu par une libre et particulière complaisance a assignée déjà en Adam à tous les hommes, se trouve la révélation surnaturelle des vérités du salut absolument nécessaires pour tous les hommes.

Dans quelles sources résident ces vérités naturelles et dans quels rapports sont-elles avec l'Eglise et avec son magistère infaillible, nous l'exposerons dans la quatrième partie de l'*Histoire des Dogmes*.

A ce troisième chapitre des décisions du concile du Vatican se rattache la doctrine de la foi, de son essence et de ses caractères particuliers, des conditions préalables à la foi, des motifs de crédibilité, de sa nécessité et de son caractère surnaturel ; elle est, en effet, le moyen par lequel les vérités révélées doivent être acquises par chacun. Les obscurités

(1) Cap. 2 : Eadem sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.

(2) Cap. 2.

de la science regimbent contre la foi, et comme sur plusieurs domaines, des trésors inespérés de vérités naturelles ont été découverts en grande quantité, celles-ci ne veulent plus admettre comme vérités ce qui ne se produit pas comme science, en vertu des principes de notre savoir. Les Pères opposent à cela que notre raison est déjà soumise, dans la connaissance naturelle, à Dieu, la plus haute des vérités, de laquelle nous devons recevoir les principes innés de toute connaissance. Si donc Dieu, la vérité la plus haute, entend ne pas se manifester simplement pour les œuvres de la création, mais a daigné nous donner par les paroles de ses envoyés des lumières sur son être et ses résolutions, il ne convient pas seulement d'admettre de foi ces vérités en vertu de la véracité de Dieu qui se manifeste ; c'est là un devoir si l'adhésion à ces vérités constitue un moyen indispensable pour atteindre notre but ou si Dieu, le législateur suprême, nous en impose l'obligation par un commandement positif. Dieu n'exige pas cependant une soumission aveugle de notre foi en son autorité, mais une foi qui non seulement ne soit point contraire à notre nature raisonnable et aux lois naturelles de notre entendement mais lui soit même conforme ; en d'autres termes, Dieu a fait ses révélations aux hommes par des signes suffisants chaque fois, par des miracles et des prophéties très clairement reconnaissables par tous les hommes comme siens : et ainsi en les contemplant et non simplement par l'inspiration intérieure nous pouvons et devons acquérir une conviction rationnelle de la crédibilité du fait de la révélation divine (1). Mais l'acte de foi ne résulte pas encore de là spontanément ou par voie naturelle (2). Dieu doit plutôt venir en aide à notre connaissance et à notre volonté libre par les lumières et les secours de sa grâce,

(1) Cf. can. 3, 4.

(2) Cf. Can. 5 : S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, a. s.

afin de nous faire arriver à un acte de foi dans le contenu mystérieux de la révélation, et cette grâce antécédente de Dieu n'est pas seulement indispensable pour un acte de foi vivante, mais aussi pour un acte de foi morte. La foi est aussi, même morte, un don de Dieu et une œuvre de salut conditionnée par le libre consentement de l'homme, vérité que n'a pas reconnue Hermès. Cette foi n'est véritable que quand elle admet avec une absolue certitude toutes les vérités révélées de Dieu, dans le sens où elles ont été interprétées par l'Eglise catholique infaillible, établie par Dieu comme interprète, et où elles nous ont été proposées à croire.

La foi divine et catholique est un moyen indispensable pour plaire à Dieu et réaliser les dispositions nécessaires à la justification. Mais Dieu a facilité pour tous les hommes le devoir qui découlait de là d'admettre la foi vraie et complète, en instituant son Eglise comme interprète de la révélation et comme guide des croyants et en la faisant connaître à tous comme son œuvre, comme une ville placée sur la montagne (1), et ainsi elle est du même coup le plus puissant motif de crédibilité pour le fait de la révélation divine dans le Christ qui a fondé cette Eglise.

Enfin le concile du Vatican développe dans le quatrième chapitre les principes du rapport de la science et de la foi. Partant de la différence des domaines des vérités naturelles et surnaturelles, le concile reconnaît la raison comme la source des sciences naturelles et il reconnaît à la raison éclairée par la foi la capacité d'acquérir une certaine connaissance des vérités révélées et de constituer une science de ces vérités, quoiqu'elle ait d'autres principes que les sciences naturelles et qu'elle ne démontre pas, comme elles,

(1) Cap. 3. Quin etiam ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile.

ses objets avec des raisons intérieurement évidentes. Mais la raison humaine est bien en état de prouver qu'il n'y a aucune contradiction entre ces deux vérités, ce qui en général doit être admis à priori, puisque l'une et l'autre catégories de vérités découlent pour nous de la seule et même source dernière, à savoir la vérité divine. Toutes les fois qu'une apparente contradiction de ce genre se produit, l'idée subjective que nous nous faisons de la vérité naturelle ou surnaturelle est erronée, soit parce que nous prenons pour de sûres propositions scientifiques des hypothèses erronées, ou pour des doctrines divines de fausses explications de la doctrine révélée. Dans ces cas il faut soumettre sa connaissance à une revision, au cours de laquelle le croyant ne doit jamais abandonner au doute le domaine des vérités surnaturelles, quand l'Eglise s'est prononcée sur la proposition révélée qui est en question. Les deux catégories de vérités, bien loin d'être en contradiction les unes avec les autres, sont au contraire en rapport intime. La raison prépare le terrain à la foi en démontrant les principes qui lui servent de base, et elle tire ensuite de la foi le moyen d'élever la science théologique à la lumière de la foi. D'autre part, elle reçoit de la foi des lumières qui éclairent même son domaine et qui la préservent des erreurs, quoiqu'elle puisse faire d'après ses principes des recherches, et des études sur le domaine qui lui convient, étendre et affermir toujours de plus en plus le domaine des convenances.

L'Eglise n'entend nullement arrêter, mais bien promouvoir les progrès des sciences, car elle sait que des recherches libres de préjugés conduisent à la vérité et que les sciences naturelles ont beaucoup servi et doivent servir encore plus au progrès de la civilisation et de la prospérité terrestre de l'humanité. Seulement la raison ne doit pas mettre les vérités surnaturelles sur la même ligne que les vérités naturelles, mais regarder les premières comme un immuable dépôt donné par Dieu et confié à l'Eglise, les

admettre et les révérer comme articles de foi. Mais dans l'intelligence des vérités révélées et dans leur explication et l'étude de leurs rapports avec les sciences naturelles, la raison éclairée par la foi peut cependant faire des progrès. L'exposé de ces progrès est même l'objet principal de l'histoire des dogmes.

DEUXIÈME PARTIE

L'HISTOIRE DES DOGMES CHRISTOLOGIQUES DANS LES TEMPS MODERNES

§ 17

Remarques préliminaires.

Dans la doctrine relative à la personne et à l'œuvre du Christ, il ne s'est guère produit dans les temps modernes, pas plus que dans la doctrine relative à Dieu, de nouveaux anneaux dans la chaîne du développement ; il n'y a guère qu'à glaner après la riche moisson qui a poussé dans les temps antérieurs. Ce qui s'est produit en notre temps sur ces questions se rapporte à divers points qui n'ont pas encore été soumis à l'examen ou n'ont pas abouti à des résultats sûrs. De même que dans la première partie qui précède nous n'avons pas trouvé un fil conducteur bien déterminé qui se présentât un peu nettement pour nous guider dans l'exposé de la doctrine relative à Dieu, de même ici il nous faut constater la même absence pour la deuxième partie. Comme glanage nous trouvons particulièrement quelques

opinions émises par les théologiens à la suite du dogme de l'Incarnation, sur le titre de mère de Dieu propre à la sainte Vierge, sur ses grâces et avantages extraordinaires et en suite de quelques-unes de leur vue, sur le mérite satisfactoire du Christ. A cela s'ajoutent encore diverses thèses théologiques qui avaient été au moyen âge objets de controverses entre thomistes et scotistes et qui n'avaient pas encore obtenu pleine solution. Du reste la christologie était arrivée dans les temps antérieurs à son complet développement.

CHAPITRE I

Développement doctrinal des dogmes relatifs a la personne du Christ

§ 18

Les effets de l'Incarnation du Fils de Dieu pour la mère de Dieu; sa sanctification.

Les représentants de la théologie de la scolastique à son déclin, en tout cas les plus importants, appartiennent pour la plupart à la nation espagnole. Leurs travaux, quoique le fil de la tradition des écoles ecclésiastiques , brisé au XVIIIe siècle, ait été repris, n'ont pas encore conquis la même autorité que ceux des Pères et des grands docteurs de l'Eglise au moyen âge. Ils ne peuvent, sous tous les rapports, se mesurer avec eux : ils n'ont pas notamment exercé sur la théologie une influence d'avant-garde, ni ouvert pour des siècles de nouvelles voies, comme ce fut le cas pour ceux du XIIIe siècle. Mais pour les dogmes de la justification et de la grâce et ceux qui s'y rattachent, ils les ont étudiés avec une pénétration et expliqués sous tous leurs aspects avec une exactitude telles, qu'ils ont projeté sur plusieurs autres questions de la théologie de nouvelles lumières.

C'est ce qu'on voit pour la question des grâces et de la sainteté de la très sainte Vierge mère de Dieu ; les articles de foi qui la concernent ont été éclairés à nouveau, d'un côté, par la doctrine de l'Incarnation, de l'autre, par celle de la sanctification en général.

Ce thème a été traité avec une particulière profondeur par Ripalda qui, pour la théorie de la grâce, compte comme une des premières autorités, quoique pour diverses thèses il n'ait trouvé aucun écho (1).

Il y a deux thèses qui peu à peu ont été généralement adoptées par la Scolastique et qu'il s'agit d'établir solidement. La première, c'est celle de la conception immaculée de Marie que Duns Scot, par une argumentation aussi nouvelle que lumineuse, a fait prévaloir sur les opinions opposées et universellement adopter ; la seconde, c'est celle d'une nouvelle et plus parfaite sanctification de Marie par sa maternité divine, c'est-à-dire dans l'Incarnation du Fils de Dieu, que saint Thomas a établie avec pleine clarté et décision. Il marque comme élément de cette nouvelle sainteté plus parfaite la pleine immunité du péché (*non posse peccare*) et la suppression de la concupiscence désordonnée (2).

Mais la seconde thèse, — quant à la première, l'Eglise s'est prononcée formellement, — est-elle théologiquement fondée, sur quels arguments se fonde-t-elle, quelle sainteté positive accompagne la suppression de la concupiscence désordonnée ? Ce sont là des points sur lesquels notre examen s'étendra principalement dans ce paragraphe. Il ne vise pas à établir la thèse indiquée de saint Thomas, comme un dogme, mais seulement comme une opinion théologique bien fondée qui, il est vrai, a rencontré quelque contradiction chez les théologiens ; ainsi par exemple Vasquez ne veut reconnaître à la sainte Vierge qu'une réelle indépendance vis-à-vis du péché, mais se refuse à lui assigner le *non posse peccare* (3).

(1) *De ente supernaturali.* Disp. 79.

(2) In Sentt. 3 dist. 3. qu. 1. a. 2 : In secunda vero sanctificatione gratia superaddita fuit, quae ita potentiam liberi arbitrii impleret, ut in contrarium flecti non posset. Cf. S. th. 3. qu. 27. a. 5.

(3) Disp. 120, 12 : Ego vero multo probabilius existimo, ita beatam Virginem ab omni peccato immunem fuisse, ut tamen peccare potuerit et libertatem ad peccandum non amiserit.

Les preuves de la vérité des propositions théologiques se tirent ou des textes de la révélation divine dans l'Ecriture et la tradition, ou doivent montrer dans ces vérités les corollaires d'autres claires doctrines de la révélation, ou bien elles établissent la vraisemblance des questions controversées d'après les rapports analogues dans l'ordre surnaturel et naturel. A ce dernier point de vue, l'union hypostatique des deux natures dans le Christ avec la diffusion de grâces qui en résultent pour la nature humaine, et, d'autre part, le titre d'enfant de Dieu avec ses effets pour la sanctification et la justification sont des états analogues dans l'ordre surnaturel ; de là nous pouvons tirer des conclusions pour les effets de la maternité divine, puisque cette dernière constitue un rapport surnaturel avec Dieu et pour ainsi dire quelque chose d'intermédiaire entre l'union hypostatique *(unio gratiosa)* et la grâce sanctifiante, car celle-ci, d'un côté, dépasse de beaucoup la grâce sanctifiante, et le titre d'enfant de Dieu, son plus haut degré, et d'autre part forme l'introduction immédiate et le commencement de l'union hypostatique. On voit clairement par là que, pour une telle conclusion *per analogiam*, il est important d'établir exactement le rapport de l'union hypostatique et de ses effets et de la grâce sanctifiante et des siens. C'est justement sur ces questions que les derniers Scolastiques ont engagé les plus profondes controverses, et notamment sur la question de savoir si ces effets sont causés physiquement ou moralement. Déjà Cyrille d'Alexandrie avait appliqué ces termes non à des différentes espèces de causations, mais à des espèces différentes d'union, et il avait appelé l'union hypostatique une union physique, à la différence d'une union simplement morale. Et cela, parce qu'elle a été conclue immédiatement entre deux natures pour la formation d'une unité physique et non pas simplement par l'accord des volontés libres des deux natures, et qu'elle est semblable à l'union physique entre le corps et l'âme dans l'homme. Dans un autre sens les termes *phy-*

sique et *moral* sont employés pour préciser la nécessité, la possibilité et la certitude. Dans la doctrine du péché et de la grâce les derniers Scolastiques établissaient la question de la causalité physique ou morale des divers effets, selon que ces derniers se produisaient ou immédiatement par eux-mêmes et nécessairement de la cause, ou seulement indirectement, en tant qu'ils ont besoin d'être mis en mouvement et influencés par un autre, de manière que l'effet soit posé par un autre collaborateur.

Tous les théologiens étaient d'accord pour admettre que la grâce sanctifiante découle sur la nature humaine physiquement, c'est-à-dire d'elle-même et de l'union hypostatique. Mais ils ne s'entendaient pas tous pour expliquer avec plus de précision les effets de la grâce sanctifiante pour les hommes sanctifiés ; par exemple, pour savoir si le pardon de la faute et des peines éternelles résultait physiquement ou moralement de la sainteté positive. Les thomistes se prononçaient, dans la plupart des cas douteux et aussi pour celui que nous signalons, pour une causalité physique, tout comme le droit héréditaire au ciel et le caractère méritoire des bonnes actions est l'œuvre de la grâce sanctifiante, en ce que Dieu se laisse mouvoir librement par la grâce sanctifiante à l'accompagner du droit héréditaire au ciel et à cause d'elle de reconnaître aux bonnes œuvres du juste le droit à une récompense céleste, quoiqu'il pût, de sa *potentia absoluta*, séparer ces effets de la grâce sanctifiante. Ces mêmes différences se retrouvent dans les effets du péché. Il est indubitable que le péché mortel actuel opère physiquement ou immédiatement l'offense active de Dieu. Mais l'offense passive de Dieu, l'acte de la colère divine, d'où vient l'exigence d'une satisfaction équivalente, deux états qui ensemble constituent la dette, ne peut être réalisé que moralement par le pécheur. Le péché actuel opérait-il la perte de la grâce sanctifiante, la *macula peccati* proprement dite, physiquement ou moralement ? c'était là le sujet d'une nouvelle controverse entre les thomistes et les

autres théologiens. Si on rattache à la perte de la grâce sanctifiante l'acte en vertu duquel Dieu retire sa grâce et dépouille le pécheur du titre de son enfant, il ne paraît pas douteux qu'un tel acte de Dieu n'est opéré que moralement par le péché, comme l'admettent Suarez, Ripalda et la plupart des théologiens de la compagnie de Jésus, à l'exception de Vasquez. De même le pardon de la faute, comme acte particulier de la justice et de la miséricorde de Dieu, ne peut être opéré physiquement par la grâce sanctifiante, par un *bonum creatum*. Et si les thomistes veulent cependant soutenir cela et dire que l'acte de la communication de la grâce sanctifiante est un seul et même acte que la destruction de la faute et opère donc physiquement, cette opinion a contre elle ce fait que Dieu dans le paradis terrestre a conféré aux anges et à nos premiers parents la grâce sanctifiante sans destruction de faute, et que Dieu aurait pu conférer la destruction de la faute sans l'infusion de la grâce sanctifiante in *statu naturae purae*, si Dieu avait laissé l'homme dans un pareil état, et si celui-ci y avait commis quelque péché.

Quoique, d'après l'ordre présent établi par Dieu (*ex providentia ordinaria)*, la destruction de la dette et la collation du droit à l'héritage du ciel etc. soient jointes à l'infusion de la grâce sanctifiante, il n'y a pas là une preuve de la causalité physique. La causalité méritoire ne doit pas, en effet, être restreinte à une causalité méritoire relativement déméritoire ; elle peut aussi avoir un effet infaillible et cependant être conditionnée par un acte de volonté d'un autre collaborateur qui s'y joint, pourvu que celui-ci soit influencé, ou mu, ou poussé à quelque titre moralement.

La grâce sanctifiante opère donc physiquement, dans l'homme, tout ce qui de soi-même accompagne son essence et son action essentielle, c'est-à-dire la participation à l'être divin ou le mode d'existence surnaturelle, et la parenté d'être entre la créature et Dieu, ou la divinisation de la

créature (1). Tous les autres effets sont très vraisemblablement causés moralement par la grâce sanctifiante, alors que Dieu est mu par l'acte de sa dispensation encore à d'autres manifestations ou actes de justice, de bonté, d'amour et de miséricorde qui peuvent se produire en même temps que le premier acte. Si nous admettons une causalité morale des effets ici indiqués, nous sommes forcés de supposer une gradation dans les effets, comme si Dieu pouvait pourvoir une créature de grâce sanctifiante et la laisser en état de péché et séparée de lui. Telle est bien l'opinion de Ripalda, et il paraît certain en fait que la causalité morale de la rémission du péché est l'œuvre de la grâce sanctifiante, car le mode d'existence surnaturelle de la créature sanctifiée, donc un *bonum creatum,* ne peut, en tant que cause efficiente (comme *causa efficax*), produire jamais physiquement un acte de la volonté de Dieu. L'action morale de la cause sanctifiante qui, une fois qu'elle a reçu sa demeure dans l'âme, pousse et détermine Dieu habituellement et actuellement à conférer d'autres grâces et dons, est le terme d'où Ripalda fait dériver par analogie la preuve de sa thèse, à savoir que la dignité, encore beaucoup plus haute, de mère de Dieu a opéré moralement une sanctification positive encore plus parfaite, notamment une parfaite impossibilité de pécher *(non posse peccare)*, à laquelle étaient indissolublement unis le droit à l'héritage céleste et une sanctification positive si parfaite que ses œuvres deviennent plus méritoires et plus riches de valeur que celles de toutes les autres créatures.

La sainte Ecriture ne fournit aucun témoignage direct pour la thèse mise en question ; tout au plus quelques points d'attache pour une nouvelle et éminente sanctification et dis-

(1) Disp. 79. 3. Idem neque gratiam ex suo conceptu essentiali constituere hominem filium adoptivum Dei, sed ex se tantum ferre *dignitatem* in actu primo ad talem adoptionem ; esseque novum favorem distinctum ab infusione gratiae habitualis, tum remissionem peccati, tum adoptionem ad haereditatem gloriae.... Eoque (sc. conceptu gratiae justificantis) constitui participationem naturae divinae gratiae justificantis propriam.

pensation de grâces en faveur de la mère de Dieu lors de l'Incarnation du Fils de Dieu, dans la salutation de l'Ange : « Tu es pleine de grâce, le Seigneur est avec toi ; tu es bénie entre les femmes ». Ainsi donc, par le fait de l'Incarnation du Fils de Dieu dans son sein, Marie a été remplie de grâces et distinguée parmi les filles d'Eve et honorée d'une union particulière avec Dieu, qui doit être plus parfaite que l'union avec Dieu réalisée dans la grâce sanctifiante. Et si les Pères, à cause de sa maternité divine, lui attribuent la plus haute virginité de corps et d'âme et l'exemption de toute tache comme un privilège inséparable de sa haute dignité, ils regardent le titre de mère de Dieu comme le principe fondamental d'une pureté et d'une sainteté plus parfaite que celle qui nous est conférée dans le titre d'enfant de Dieu par la grâce sanctifiante. Saint Augustin est de cet avis quand, d'accord avec le sentiment de l'Eglise, il explique que dans la très sainte vierge Marie, précisément à cause de son titre de mère de Dieu, il ne pouvait être question d'aucune souillure du péché, pas même de la moindre. Et si, par suite du sentiment de l'Eglise universelle, il appelle, par comparaison avec le culte de *dulie* qui est rendu aux saints, *hyperdulie* celui qui est rendu à la mère de Dieu, il enseigne par là — et l'Eglise avec lui — que la sainte Vierge doit à son titre de mère de Dieu une sainteté plus parfaite. Car, dans l'Eglise, la vertu et la perfection des saints sont seules le motif du culte qui est un acte de la vertu surnaturelle de religion. Une supériorité simplement extérieure ou une haute fonction peuvent bien être des motifs de respect et de piété. Nous devons bien ce respect, en un très haut degré, au chef de l'Eglise et en général à tous nos chefs, mais le respect religieux, nous ne le rendons que pour des motifs surnaturels, en raison du haut degré de grâce sanctifiante, par suite d'une vertu héroïque. Dans la très sainte Vierge, l'Eglise suppose donc un degré de grâce spécifiquement plus élevé à cause de la maternité de Dieu.

La Scolastique ou la théologie médiéviste des écoles

ecclésiastiques, basée sur le fondement de la révélation, donne encore un point d'attache plus précis pour des déductions en faveur de la thèse établie. Il faut compter comme telle la foi en l'immaculée conception de Marie, qui depuis le XIVe siècle s'est répandue de plus en plus, sous une forme plus déterminée et plus sûre, même dans les écoles de l'Eglise. Mais, si en raison de son titre de mère de Dieu, c'est-à-dire à cause de cette maternité future, on a supposé qu'il était convenable que Marie fût exempte de péché originel comme de tout péché actuel, mortel et véniel, la maternité effective emportait de soi la dignité d'une exemption encore plus grande, celle du péché lui-même, un *non posse peccare*. Ce *non posse peccare* ne dépasse pas la créature ; les bienheureux dans le ciel jouissent bien de cette exemption de toute possibilité de péché (1). Si celui-là seul est digne d'être reçu dans le ciel qui apparaît devant le tribunal de Dieu exempt de tout péché mortel, parce que seul l'homme justifié arrive à l'héritage du ciel, il résulte de là que l'obtention de la béatitude céleste confère l'exemption de la possibilité de pécher même véniellement. L'obtention réelle de sa dignité doit avoir accru la pureté et la grâce de Marie.

La Scolastique fournit un point d'attache encore plus ferme, quand elle appelle la maternité divine non simplement une grâce, mais une *gratia substantialis* et une *gratia infinita*. La première qualification notamment est très caractéristique et attribue à la mère de Dieu une si haute situation entre toutes les créatures, qu'elle peut être appelée en un certain sens médiatrice entre Dieu et les enfants de Dieu sanctifiés. Elle est sans doute une créature, et non Dieu comme son Fils ; mais elle est, par sa nature, mère de Dieu, tandis que tous les bienheureux ne sont enfants de Dieu et même êtres créés que par une grâce accidentelle. Egalement, de même que l'union hypostatique doit

(1) Disp. 79, 67.

être appelée une grâce substantielle, parce que le Christ était le Fils de Dieu avec sa nature humaine, de même la maternité divine doit être conçue comme une *gratia substantialis*. Ainsi raisonne Albert le Grand (1). La maternité divine n'est donc pas pour le fond une grâce accidentelle, mais une grâce substantielle ou essentielle, parce que, une fois accordée, elle est inamissible et inséparablement unie à l'être de la mère de Dieu. Si donc, pour cette haute dignité, une exemption préalable de tout péché semblait convenable, même dès le premier moment de la conception, il résultait de la maternité déjà réalisée et inamissible une exemption inamissible de toute tache du péché, une pleine impossibilité de pécher. Dans cette conclusion, l'exemption du péché paraît résulter avec évidence, dans le sens d'un *non posse peccare*, comme un effet d'une maternité réellement éprouvée, alors que même la simple possibilité ou le danger de devenir ennemie de Dieu doit être également exclu de la mère de Dieu, tout comme la possibilité de perdre la maternité divine une fois réalisée. Une telle impossibilité de pécher ne saurait s'imaginer pour la mère de Dieu sans l'extinction de la concupiscence désordonnée et sans une sanctification positive extraordinairement parfaite. La très sainte Vierge doit encore, à ce point de vue, être bien élevée au-dessus de l'état primitif, car à nos premiers parents il ne fut conféré qu'un *non posse peccare*.

On pourrait objecter que la maternité divine n'a tout d'abord fondé qu'un privilège corporel pour la très sainte Vierge Marie et qu'elle n'a donc pas été une grâce proprement dite, un principe sanctificateur, encore moins une *gratia substantialis*. Cependant cette association première

(1) *Aureum Mariale* c. 65 : Inter matrem et filium est conjunctio substantialis : inter patrem et filium adoptivum est participatio accidentalis. Ergo magis est esse filium Dei per naturam quam esse filium Dei per adoptionem... Inter esse filium Dei per naturam et esse Deum, atque esse filium Dei per adoptionem et non esse Deum — medium est esse matrem Dei per naturam et non esse Deum. Ergo immediate post esse Deum est esse matrem Dei.

de son corps à l'œuvre de l'Incarnation du Fils ne formait pas tout le contenu de sa maternité divine, mais n'était que la *causa instrumentalis*, en même temps la *causa physica* de la pleine collation de la maternité divine qui est même une grâce et certes une grâce substantielle, car elle unissait sa nature inséparablement et le plus intimement avec Dieu, et ainsi réalisait une union si pleine de grâce entre Dieu et toute sa nature, qu'elle ne pouvait être dépassée que par l'union hypostatique. Même c'était là une grâce de sanctification, quoiqu'elle ne produisît pas directement ou physiquement par elle-même l'accroissement tout à fait extraordinaire de la grâce sanctifiante, mais opérât seulement moralement, de même que la grâce sanctifiante opère moralement en nous l'infusion de la vertu divine. D'autres Scolastiques appelèrent la grâce de la maternité divine une *gratia infinita* et lui donnèrent ainsi la prééminence sur la grâce sanctifiante qui, même dans l'Homme-Dieu, n'avait pas une valeur infinie, comme par exemple la *gratia unionis sc. hypostaticae*. Ainsi pensent saint Thomas (1) et saint Bonaventure (2), les deux plus grands docteurs de l'Église au moyen âge. Le sensible est une image du spirituel et du surnaturel. De même que le Fils de Dieu qui, par suite de son immensité, ne peut être contenu dans le monde entier, est descendu dans le sein de la Vierge Marie pour y mener une vie cachée, de même le cœur et l'âme de Marie doivent être aptes à recevoir la grâce divine, comme rien au monde ne pouvait la recevoir. La maternité divine fut donc pour Marie une grâce particulière et infinie et elle a fourni la

(1) *S. th.* 1. qu. 25. a 6, ad 4 : Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus : et ex hoc non potest aliquid fieri melius ipsa, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

(2) *Speculum Virginis* c. 5 : Tu capacior es mundo, quia quem totus non capit orbis, in tua se clausit viscera factus homo. Si ergo Maria tam capax fuit ventre, quanto magis mente ? Et si capacitas tam immensis fuit gratia plena, oportuit itaque quod gratia illa, quae tantam implere potuit capacitatem, esset immensa.

base morale à une si haute grâce sanctifiante qu'après la nature humaine du Christ, aucune créature n'en a reçu de pareille, quoique cette grâce sanctifiante ne fût pas infinie.

Les analogies entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel fournissent aussi quelques points pour donner une certaine vraisemblance à la thèse de la confirmation de Marie en grâce. Si nous comparons le rapport du Fils et de sa mère selon la chair avec celui d'un fils adoptif et de son père dans le domaine naturel, le premier est un rapport intime d'amour réciproque comme le second. La même chose a lieu dans le domaine surnaturel. Les rapports du Fils de Dieu fait homme et de sa mère comportent un amour mutuel beaucoup plus intime que celui du juste et de Dieu, considéré comme son père bien aimé. L'amour de Dieu est donc agissant et effectif ; qui est aimé de Dieu à un degré spécifiquement plus haut reçoit des preuves encore plus parfaites de son amour et de sa grâce. De plus les rapports du Fils et de sa mère selon la chair ne peuvent jamais être supprimés et ils restent éternels ; au contraire le rapport d'adoption peut être brisé et il porte principalement sur le droit à l'héritage. Même à ce point de vue, la qualité inamissible de la maternité divine et de la grâce qui lui est jointe évidemment, d'une façon inamissible, est accompagnée d'une impossibilité de pécher, au sens d'un *non posse peccare* qui, à son tour, ne peut être accordé sans une parfaite sanctification. A la filiation proprement dite sont joints, dans l'ordre naturel, les droits des parents, les obligations des fils à côté et en dehors du rapport de piété (1). Ces droits à l'exercice de son autorité maternelle, au respect de ses demandes, à l'accomplissement de ses désirs, la sainte Vierge les avait reçus aussi vis-à-vis de son Fils ; ses prières n'avaient pas seulement la promesse d'être exaucées comme celles des justes, mais un droit à une

(1) Ripalda *l. c.* n. 59 : Etenim Christum Dominum ratione unionis hypostaticae non fuisse exemptum patria potestate, qua reliquae matres praesunt suis filiis.

réciprocité de bons offices et de bienfaits dans l'ordre surnaturel, une fois qu'elle eût rendu possible le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu et livré le sang de son cœur pour son corps, après qu'elle l'eût nourri sur son sein et lui eût donné toutes les preuves de son amour et de sa sollicitude maternelle (1). Qu'on ne dise pas que, en tant que mère de Dieu, elle n'avait pu attendre de son Fils que réciprocité de bons offices humains, car elle n'avait donné quelque chose qu'à sa nature humaine. Elle était la mère de Dieu, parce qu'elle était la mère de la seconde personne et non la mère d'un homme ; elle avait donc reçu, vis-à-vis de Dieu, les titres et les droits de cette qualité, et ainsi non seulement une autorité maternelle sur le Fils de Dieu fait homme et en lui sur toutes les créatures, c'est-à-dire l'autorité et les droits d'une reine du ciel, des anges et de tous les bienheureux. Avec une telle dignité elle avait naturellement les titres les plus élevés à une parfaite exemption de péché et à une extraordinaire confirmation en grâce. Elle devait être tout à fait élevée au-dessus de la possibilité de tomber dans la servitude des mauvais esprits.

Où l'on trouve encore un plus sûr motif de conclure chez elle à un exceptionnel enrichissement de grâce, c'est dans le rapport d'affection réciproque entre la mère et son Fils fait homme : elle l'aimait comme Fils de Dieu, comme sauveur, comme sanctificateur de tous les hommes, avec la plus parfaite charité ; elle désirait le voir reconnu, cru et aimé pour lui-même par tous les hommes, comme elle désirait voir tous les hommes heureux par lui ; elle l'accompagnait sur tous les chemins par sa *compassio,* elle le suivit spirituellement jusqu'à la mort de la croix et elle unit à ceux de son Fils les actes de vertus possibles à l'homme, à quelque titre.

Son amour maternel ne fut pas ainsi un simple amour naturel, mais un amour surnaturel et des plus intenses.

(1) *Ib.* n. 61.

L'amour maternel naturel est déjà le plus intense de tous les amours naturels et il est cependant partagé, puisqu'il a, à côté de lui, l'amour paternel comme complément. Mais la très sainte Vierge Marie avait donné seule la matière du corps du Fils de Dieu; son amour maternel était un amour tout à fait sans partage, surnaturel (1). L'amour du Fils de Dieu pour sa mère a été encore plus grand et en même temps efficace pour l'ordre surnaturel; il n'a pas seulement désiré pour elle toutes les grâces et avantages qui pouvaient être départis à une mortelle, mais il les lui a accordées; si bien qu'elle était une digne mère de Dieu, une reine du ciel. Au degré de charité correspond également le degré de grâce sanctifiante et plus Dieu entoure la créature spirituelle de son amour surnaturel, plus il la fait participer à son essence et à sa grâce. La maternité divine n'est donc pas seulement une grâce infinie, parce qu'elle a pour but direct l'union hypostatique, la grâce infinie la plus élevée qui se puisse concevoir, et qu'elle la contient, pour ainsi dire, *in nuce*, comme la fleur ou le bouton contient le germe qui est devenu l'arbre de vie pour toutes les créatures, au nom duquel fléchissent tous les genoux, au ciel, sur la terre et sous la terre. Si la très sainte Vierge a entouré son divin Fils du vêtement de la nature humaine, elle était digne aussi d'être enveloppée, d'être revêtue de la plus parfaite ressemblance avec Dieu, et d'être couverte au ciel, pour toute l'éternité, de splendeur et de gloire.

De même que l'union hypostatique fut la cause de toutes les autres grâces dont fut comblée la nature humaine du Christ, de même la maternité divine de la très sainte Vierge fut une dignité d'une espèce particulière qui fut la cause

(1) *Ib.* n. 86 : Considera Virginem quia Matrem nullam pati posse apud Deum repulsam, sicut Christum quia Filium, eamque solis Maternitatis officiis, ubi ostenderit pectus et ubera, potentissimam existere mediatricem.

chez elle, d'une dispensation de grâce extrêmement abondante et supérieure à toute autre chose finie (1).

Après tout cela, on se demande encore s'il n'est pas possible aussi d'indiquer, pour le degré et l'étendue de la sanctification positive, quelque ligne de démarcation ou quelque détermination précise, tout comme à un point de vue négatif l'exemption du péché dépasse encore sous forme d'un *non posse peccare* la simple exemption réelle du péché. Une définition précise est possible à deux points de vue, abstraction faite de ce que cette impossibilité du péché, au sens indiqué, ne peut être accordée que par un inébranlable affermissement de la volonté dans le bien ; et cet affermissement suppose l'extinction de la concupiscence désordonnée, c'est-à-dire l'empire absolu de la volonté sur elle et une connaissance surnaturelle très voisine de la contemplation de Dieu. D'un côté la sanctification de Marie fut la plus parfaite après celle de la nature humaine du Christ, plus parfaite que celle des Anges, même que celle des Anges du ciel, car, en sa qualité de mère de Dieu et de fiancée du Saint-Esprit, elle était unie plus intimement avec Dieu que toutes les autres créatures. D'un autre côté, le caractère méritoire convient à ses actes de vertus héroïques et à ses bonnes œuvres parfaites non seulement pour sa propre personne, mais aussi pour les hommes ses frères, et même *de condigno*. Pour nous, nous ne pouvons, au sens strict du mot *de condigno*, mériter que pour nous, parce que le mérite de nos bonnes œuvres est plus que surpassé par la récompense qui nous est destinée. Mais les bonnes œuvres de Marie, à cause de la dignité exceptionnelle de la mère de Dieu et de la seconde Eve toute bénie, valaient plus que toute récompense possible pour elle, plus que l'accroissement accidentel de sa béatitude qui, pour la substance, était déjà attachée à son titre de mère de Dieu. Ses bonnes œuvres étaient donc encore méritoires pour d'autres.

(1) Disp. 78, n. 98.

Mais les mérites de Marie ne deviennent-ils pas aussi un supplément pour l'œuvre rédemptrice du Christ ? Nullement. La satisfaction de valeur infinie offerte pour le péché est l'œuvre exclusive de l'Homme-Dieu et la dignité de mère de Dieu n'y suffisait pas. Autre chose est une satisfaction équivalente pour la dette infinie du péché, autre chose est le mérite pour soi et pour les autres. Mériter pour soi, chacun le peut ; mériter pour les autres hommes, Dieu pourrait le rendre possible pour toute créature et il l'a rendu possible pour la très sainte Vierge, comme nous pouvons le déduire, avec vraisemblance, de ses rapports les plus intimes avec son Fils, le Sauveur du monde. Mais elle ne pouvait pas plus s'acquérir un mérite infini qu'offrir une satisfaction infinie, quoique la grâce de la maternité divine, à elle accordée, fût en un certain sens infini, en tant que se rapprochant de l'union hypostatique. Mais elle n'était pas infinie, au sens ou au titre parfait où la dette du péché était infinie en raison de la majesté offensée de Dieu.

Il reste une objection à résoudre. Le Seigneur ne paraît pas réclamer pour la maternité divine l'importance indiquée plus haut quand, dans saint Luc (11, 28) à la parole d'une femme : Bienheureux le ventre qui t'a porté et le sein qui t'a allaité, il répond : Oui, mais plus heureux encore ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la pratiquent. Mais il est d'abord à remarquer, pour expliquer cette parole, que le Seigneur part de l'idée que se fait cette femme qui, de son point de vue, estime la mère selon la chair heureuse d'avoir un tel fils, et il cherche à l'amener à des pensées célestes et divines ; et pour cela il lui montre que ce ne sont pas les rapports naturels ou la parenté simplement charnelle avec le Messie qui confèrent des mérites pour le ciel, mais bien la foi et l'amour de Dieu, et il ne songe nullement à montrer par là que cette foi et cet amour aient manqué à sa mère. Oui, heureuse est la mère qui m'a enfanté ; mais elle est heureuse, parce qu'elle m'a enfanté dans la foi et dans l'amour, et qu'elle est restée unie à moi

comme au Verbe de Dieu. Nous pourrions donc expliquer comme ceci le sens de ces paroles par rapport à l'objection soulevée. La maternité de Marie ne fut pas simplement une maternité corporelle à laquelle la femme, du point de vue judaïque, pouvait avoir pensé tout d'abord, mais aussi une maternité intellectuelle et surnaturelle, car elle a conçu son Fils par la foi et par l'amour (1) ; c'était une maternité divine, parce qu'elle a conçu et enfanté le Fils de Dieu.

En face des Juifs d'alors qui, parce qu'ils descendaient d'Abraham, prétendaient avoir des droits suffisants à faire partie du royaume du Messie, le Seigneur montre souvent que ce titre ne convient qu'à ceux qui sont spirituellement ses parents par la foi et par l'amour. Dans ce sens, en une autre occasion, quand on lui dit : Vois, ta mère, tes frères sont là dehors et demandent à te voir, le Seigneur répond : « Qui entend et fait toujours la volonté de mon Père qui est au ciel, celui-là est mon frère et mes sœurs, et ma mère (Luc 8, 19-21) ».

On pourrait encore objecter : d'après le Concile de Trente (Ses. 6. cap. 7), la justice inhérente à l'âme humaine est présentée comme l'unique cause formelle (*unica causa formalis*) de la justification, et tout principe extérieur, comme les mérites du Christ, est exclu de la cause formelle. La maternité divine de Marie est bien aussi un principe extérieur de ce genre et donc ne sanctifie pas intérieurement. Mais, au concile de Trente, l'Eglise a voulu rejeter l'erreur des protestants qui prétendent que l'homme est déjà sanctifié par les seuls mérites du Christ qui lui sont imputés et sont saisis par la foi, sans aucune autre transformation intérieure

(1) Cf. Ripalda, *l. c.* n. 105 : Quasi diceret : non est maternitas mei honore afficienda solum ratione beatitudinis et sanctitatis, quam ventre et uberibus suoque corpori adduxit, in qua singularis Mater fuit et ministeria exhibuit a reliquis justis discrepantia ; sed potius ratione beatitudinis et sanctitatis, quam menti et animo tulit, similem ei, quam assequuntur omnes justi obtemperantes verbo et voluntati Patris per gratiam habitualem.

et sanctification positive. Cette positive sanctification par la grâce sanctifiante n'est donc pas exclue de la maternité divine étudiée plus haut ; cette dernière est plutôt montrée comme la cause morale de cette première et nous l'avons prouvé. La maternité divine n'est pas pour cela une simple *causa meritoria* de la sanctification positive de Marie ; elle a, en général, amené et déterminé Dieu à ajouter d'autres grâces de sainteté pour la compléter et la parachever, comme à titre d'ornement et d'embellissement pour elle. En outre la maternité divine était déjà une grâce, même une grâce infinie, et un principe sanctifiant, en tant qu'unissant surnaturellement avec Dieu. Pour avoir donné au Fils de Dieu son corps au moyen du sang de son corps et de sa substance, elle a été elle-même unie substantiellement à son divin Fils, si bien qu'elle a eu une part, au moins éloignée, à l'union hypostatique de son Fils, en tant que sa substantielle union avec son Fils servait à l'union hypostatique de la nature divine et humaine de son Fils.

Le caractère méritoire des bonnes œuvres de Marie a été encore étudié plus en détail par les théologiens d'après le concile de Trente (1). Que les actes héroïques de vertu qu'elle joignait à ceux de son divin Fils fussent pour elle-même et tout d'abord pour elle-même méritoires, *de condigno*, de l'accroissement de la grâce sanctifiante, cela se comprend de soi-même dans la doctrine de l'Eglise. D'après ce qui précède, le privilège de sa maternité divine lui donnait déjà un titre et un droit à une grâce sanctifiante extraordinairement privilégiée ; mais elle s'acquit par ses mérites de nouveaux droits à une nouvelle augmentation de cette grâce. De même que l'Incarnation n'a été pour le Fils de Dieu l'objet d'aucun mérite, de même que le Christ est prédestiné comme Fils et que la *gratia unionis* lui a été conférée tout à fait en vain, de même la maternité divine de la très sainte Vierge n'a pas été méritée *de condigno*, et

(1) Cf. Salmant. *De inc.* Disp. 18. 19.

encore moins son immaculée conception. Par contre, c'est une opinion plusieurs fois répétée chez les Pères que les patriarches et les hommes pieux de l'Ancien Testament avaient pu mériter au moins *de congruo* l'Incarnation du Fils de Dieu, c'est-à-dire son anticipation et quelques circonstances, par exemple l'Incarnation dans le peuple élu. L'un peut donc aussi mériter pour l'autre la grâce sanctifiante. Car pour un mérite de cette sorte, dans un sens éloigné et impropre, la seule chose exigée, c'est que le sujet méritant soit en rapports d'amitié avec celui qui donne et récompense et que l'œuvre soit bonne. Il n'est pas exigé notamment un mérite correspondant ou une conformité entre l'hommage et la récompense, comme dans le *meritum de condigno*, parce que la récompense pour le mérite *de congruo* n'est pas accordé d'après la justice, mais par bonté. Ainsi la très sainte Vierge n'a pas seulement le pouvoir de mériter, mais elle a de plus, par les actes surnaturels de charité héroïque, réellement mérité, *de congruo*, la maternité divine et l'Incarnation du Fils de Dieu, comme il est dit dans l'hymne *Regina caeli* : « *Quia quem meruisti portare* », etc. et dans l'Oraison *Omnipotens sempiterne Deus* : « *Ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur* » (*sc. gloriosa Virgo*).

§ 19

De l'intelligence humaine et du mode de connaissance du Christ.

La confirmation en grâce de la nature humaine du Christ, en ce qui concerne son intelligence, a fourni aux théologiens du moyen âge, particulièrement à saint Thomas, matière à des explications assez exactes pour que les derniers Scolastiques n'aient eu qu'à les récapituler après le concile de Trente.

La distinction établie par saint Thomas entre la *scientia visionis infusa et acquisita* fut universellement maintenue.

Au Christ Notre-Seigneur appartient, dès le premier moment de la conception dans sa nature humaine, la vision de Dieu *(scientia visionis sive beatifica)*. Les peines du péché originel, le Seigneur les a prises comme habituelles, uniquement dans les parties ou les facultés inférieures et imparfaites de la nature humaine, mais non dans ses facultés intellectuelles supérieures. Ces dernières furent comblées et rassasiées de leurs biens surnaturels, en une mesure supérieure et parfaite, la connaissance notamment par la vision de Dieu, qu'il faut bien distinguer d'une compréhension de Dieu *(comprehensio Dei)*, qui n'appartient qu'à Dieu et donc au Christ, uniquement dans sa nature divine : sans doute le Seigneur a pris actuellement, dans les facultés intellectuelles, en tant que leur action se porte sur le fini et par leur côté inférieur, les souffrances et les douleurs, d'une façon indicible. Ce qu'on mettait seulement en question çà et là dans les écoles de théologie, c'est de savoir si la foi commande d'admettre dans le Christ pendant sa vie terrestre la *visio beatifica*, ou s'il ne s'agissait là que d'une *sententia communis theologorum*, en d'autres termes si l'opinion opposée était une *opinio haeretica*, ou une *opinio erronea*, ou une *opinio temeraria*. Suarez (1) et Tournely sont pour cette dernière, eu égard à ce fait que la sainte Ecriture ne contient pas expressément cette thèse et que parmi les Pères quelques-uns seulement s'y rattachent. Melchior Cano dérive la *visio beatifica* de plusieurs passages de la sainte Ecriture, de saint Jean, 1, 14, 18 ; 3, 13 ; 8, 14 et aussi de la *ratio theologica*. La *gratia unionis*, par le fait qu'elle est une grâce infinie et la plus parfaite de toutes, devait comporter pour l'âme humaine de Jésus une abondance de grâces plus grande que celle qu'avaient reçue les anges et les bienheureux du ciel. Le Fils de Dieu est donc venu

(1) In. 3. Disp. 25 sect. 1 : Nam licet theologi in hac veritate asserenda consentiant, non tamen illam affirmant ut dogma fidei, et fere eodem modo loquuntur ss. Patres.

du ciel pour nous annoncer dans sa nature humaine par sa parole réelle les mystères divins, afin que nous nous les approprions par la foi divine et que nous les tenions pour vrais avec pleine certitude. Son témoignage devait donc être le plus parfait au point de vue humain, et c'est ce qui a eu lieu quand le Christ a vu la vérité. Nous avons tous reçu quelque chose de sa connaissance, d'après saint Jean I,18; sa connaissance doit donc à ce point de vue avoir été la plus parfaite. Les prophètes de l'Ancien Testament étaient des témoins de la vérité qu'ils avaient reçue de Dieu par inspiration ou qu'ils avaient entendue de Dieu ; bien plus parfait devait être le témoignage de celui qui voulait apporter aux hommes la vérité pour tous les temps ; il a vu ce qu'il nous a prêché.

Les *Salmanticenses* (1) voulurent déterminer plus exactement l'étendue de la *scientia visionis*, que les Réformateurs n'avaient admise que dans un sens restreint ; ils s'autorisaient de la fonction du Seigneur comme juge futur et de son souverain domaine sur le ciel et la terre pour établir que le Seigneur reconnaît et a vu tout être réel dans le passé, le présent et le futur. Le Christ Notre Seigneur pénétrait, même avec sa connaissance humaine, les facultés des choses créées si parfaitement qu'il connaissait tout ce qui est possible pour elles. La *scientia visionis* avait, en un certain sens un domaine infini, parce que le domaine du possible, même dans les choses créées, est illimité et sans fin. Molina (2) excluait cependant la *scientia media* de la connaissance humaine du Christ ; elle appartient exclusivement à Dieu.

En dehors de la *scientia visionis*, tous les théologiens ont encore reconnu à l'âme humaine de Jésus la *scientia indita* avec les idées et les *habitus* infus *(habitus infusi et species infusae)*, dès le premier moment de l'existence, et

(1) *De inc.* Disp. 18 n. 27 sqq.

(2) In quaest. 14. Disp. 52 : Dicendum est, neque etiam in ipsa anima Christi concedendam esse ejusmodi scientiam (mediam).

aussi la capacité de connaître, sans représentations sensibles antérieures, l'essence des choses, comme en général la connaissance de tout être réel, tel qu'il est en soi dans le passé, le présent et l'avenir, car c'est seulement comme homme spirituellement parfait que le Fils de Dieu pouvait devenir homme, pour entreprendre et exécuter la fonction de second Adam, de maître, de sauveur, de roi de tous les hommes, tout comme le premier Adam avait été appelé à l'existence déjà pourvu de toutes les forces humaines. Le Christ notre Seigneur devait, il est vrai, non seulement contempler les choses humaines dans l'essence divine (*per scientiam visionis*), mais aussi les connaître telles qu'elles sont en elles-mêmes ; ce qui se fait à l'aide des images et des idées (*per species*) que nous acquérons par abstraction, mais qui peuvent être innées, comme cela a eu lieu pour l'âme de Jésus et pour les Anges. Avec cette connaissance, l'âme de Jésus n'embrassait pas tout, comme le marque saint Thomas (1). En même temps cette connaissance n'était habituellement dirigée que vers son domaine propre, si bien que la connaissance actuelle de chaque chose dépendait de l'acte libre de la volonté du Seigneur. Mais dans le Christ, c'était aussi une connaissance surnaturelle embrassant la vérité du salut.

Les *Salmanticenses* et d'autres théologiens voulurent déterminer encore plus exactement l'étendue de la connaissance du Christ et ils pensèrent que, pour mettre l'Homme-Dieu en état d'exercer en bonne forme sa domination sur le monde entier, elle s'était étendue à toute réalité, même aux pensées et aux résolutions secrètes des créatures raisonnables et au futur libre qui devait se réaliser (2), quoique une telle connaissance n'ait pas été départie aux Anges. Il se présentait cependant une difficulté à expliquer : à l'aide de quel moyen le Christ avait-il, par la *scientia indita,* connu

(1) In Sentt. 3. dist 14. qu. 1. a. 3. ad 1 : Et ideo dicendum, quod hoc genere cognitionis non cognovit omnia simpliciter.

(2) Disp. 19, n.14.

les futurs libres ? Répondre avec Suarez, à l'aide de la communication que Dieu lui en avait faite, c'était s'obliger à supposer dans le Christ la foi, c'est-à-dire une connaissance obscure ; dire, dans les idées communiquées qui lui donnaient une image des décrets divins par rapport aux futurs libres (1), c'était supposer que les *species expressae* de l'essence divine et des décrets divins étaient possibles ; ce qu'ailleurs, notamment à propos de la vision de Dieu, ils contestaient, et ils devaient alors concéder que le futur libre est préformé dans les décrets divins. Par le fait de ces explications incertaines, il fallait par conséquent renoncer à admettre que le Christ notre Seigneur connût tous ces objets à l'aide de la *scientia visionis*.

§ 20

Du mode d'existence de la nature humaine du Christ.

Dans la doctrine relative à la personne et à l'œuvre du Christ, l'école scotiste n'avait eu, au moyen âge, aucun succès dans ses critiques contre les idées de saint Thomas ou dans ses opinions particulières. Ces dernières, en tant qu'elles avaient trait à l'intelligence et à l'œuvre satisfactoire du Christ, s'écartaient de la *communis sententia theologorum* et ne trouvèrent plus aucun représentant de renom après le concile de Trente. Seulement la thèse plus métaphysique que dogmatique de saint Thomas sur l'unité de l'être *(unum esse existentiae)* dans la seule personne du Christ, — unité telle que sa nature humaine n'avait pas d'être particulier d'essence, mais recevait celui du Verbe divin, — ne trouva plus d'écho ni chez les scotistes, ni même chez les nombreux théologiens de la compagnie de Jésus. L'opinion opposée de l'école scotiste, de l'existence particulière de la nature humaine (*esse existentiae*) en dehors de celle de la nature divine dans l'unique subsistance de la per-

(1) *Ib.* n. 25.

sonne divine dans le Christ, fut, au contraire, presque universellement adoptée.

La discussion qui se continue sur ce point controversé après le concile de Trente montre très clairement qu'il s'agissait plus de mots et d'idées logiques que de conception exacte de l'union hypostatique.

Les scotistes, en soutenant l'*esse existentiae* de la nature humaine du Christ, voulaient particulièrement empêcher qu'on ne la considérât comme un pur idéal ou une abstraction sans existence d'aucune sorte, ou comme un simple accident de la seconde personne divine, à laquelle appartenait un être sur ou dans une substance (un *inesse in aliqua substantia)*. Elle a été créée, elle a été appelée du néant à l'existence, elle doit donc avoir l'existence (1). Cependant ils ne regardaient pas l'existence comme l'être achevé, ou l'existence en soi, d'une hypostase ou d'une personne; ils réservaient plutôt ceci pour l'unique personne du Christ, sous le nom de subsistance, ce qui est l'être tel qu'il appartient à une chose ou à une personne, comme à un tout, dans son individualité personnelle. Pareillement de même que les espèces dans la sainte Eucharistie gardent leur être sans retenir leur subsistance en elles-mêmes, ils expliquaient l'existence comme l'être conféré du dehors par Dieu dans la création, comme l'existence des choses en dehors de leurs causes, existence qui leur est communiquée à cause de leur subsistance, de leur *principium quod*. Existence et subsistance doivent donc aussi, d'après les thomistes, être toujours distinguées (2) ; et la première est conçue comme antérieure et comme indis-

(1) Les SALMANTICENSES (*De incarn.* Disp. 8, n. 97) présentent les Scotistes argumentant ainsi : Humanitas est, quae assumitur ; ergo praeintelligitur ad assumptionem : si autem non existeret pro illo priori, minime praeintelligitur humanitas, sed esset actu nihil.... Sed pro priori ad assumptionem fuit creatio animae rationalis et productio seu generatio humanitatis... atque ideo humanitas Christi habuit existere pro priori naturae ad unionem cum Verbo.

(2) SALMANTIC. *l. c.* 79 : Subsistentia est ratio naturae ad recipiendam existentiam.

pensable à l'individu (1). Mais cela n'est pas évident; il n'est pas évident davantage que nous devions concevoir en Dieu la subsistance des personnes comme antérieure à son existence. Il n'est pas moins difficile d'expliquer comment l'existence de la nature divine peut devenir l'existence de la nature humaine.

Ou plutôt on doit reconnaître que par la création de la nature humaine un être créé *(esse existentiae)* a été produit. Les thomistes n'échappent pas à cette difficulté par cette définition de l'existence (2). Car pour l'existence de Dieu, on ne rencontre pas production en dehors des causes. Et si nous reconnaissons la justesse de la définition pour l'existence créée, il n'y a pas lieu de se refuser à admettre qu'elle est bonne pour la nature humaine du Christ. Ou plutôt les thomistes doivent aussi admettre que, par la création, quelque existence créée est accordée à la nature humaine du Christ; ils cherchent seulement une échappatoire et soutiennent gratuitement que le commencement de l'existence est communiqué à la nature humaine par la création, mais que la pleine existence lui vient par sa réception dans l'existence divine. Il suffit de citer les termes dont se servent les derniers thomistes, les *Salmanticenses*, pour faire connaître ce commencement d'existence, pour en conclure que cette controverse se perd dans une querelle de mots, dans une jonglerie d'idées. Ils nomment en effet ce commencement d'existence *entitas actualis, existentia vialis, esse existentiae actualiter tendens ad existentiam* (3).

Il est bien juste de nommer existence le produit de la création et de faire consister son achèvement dans la sub-

(1) *Ib.* : Quae differentia satis elucet in eo, quod haec praedicatio : homo est subsistens, est omnino necessaria ; haec vero : homo est existens, est prorsus contingens et aliquando falsa.

(2) *Ib.* n. 80 : Existere solum dicit constituere rem ultimate extra nihil, sive praestare ultimam simpliciter rei actualitatem : quod ab informatione aliisque imperfectionibus abstrahit.

(3) Cf. Salmant. *l.* c. n. 98.

sistance (*subsistentia*) de la personne qui est accordée à la nature humaine au moment même de la création et de la conception dans la substance du Verbe divin. Ainsi l'ont entendu non seulement les Scotistes du moyen âge, mais aussi les derniers Scolastiques d'après le concile de Trente, tels que Suarez (1), Vasquez (2), Hurtado (3) etc.

§ 21

Les erreurs de Berruyer au XVIIIe siècle et de Gunther au XIXe sur l'Incarnation.

A. Il s'était produit à propos de l'Incarnation du Fils de Dieu, dans les temps primitifs et au moyen âge, tant d'hérésies et élevé tant de controverses, qu'il ne pouvait guère se produire encore d'erreur qui n'eût été signalée comme un point déjà mis hors d'obscurité et de doute. Cependant un membre de la compagnie de Jésus, Berruyer (1681-1758), dans sa tentative pour rendre sous une forme populaire et dans un français littéraire le contenu de la sainte Ecriture, tomba dans quelques-unes de ces erreurs ; à côté de plusieurs pensées et explications ingénieuses, il laissa passer des inexactitudes et des atteintes à la foi, notamment sur le dogme de l'Incarnation. La première partie de cet ouvrage parut en 1728 sous le titre *Histoire du peuple de Dieu* ; il fut mis à l'Index en 1738. Le même sort échut à la seconde partie publiée sous le titre d'*Histoire du peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la synagogue* ; il parut en 1753 et fut interdit par Benoît XIV dans un bref particulier publié en 1758. Quelques temps auparavant avait paru encore une troisième partie qui fut également censurée par Clément XIII. Les erreurs relevées là se rapportaient tout d'abord au dogme de l'Incarnation.

Entre le Verbe et le Fils de Dieu, pensait Berruyer, il

(1) Disp. 36, sed. 1. — (2) Disp. 71, cap. 2. — (3) Disp. 12.

fallait faire une différence. Le Verbe avait été produit dès l'éternité par son Père, il était une des trois personnes ; mais le Fils de Dieu était né, dans la plénitude des temps, de la sainte Vierge, alors que le Dieu trine avait uni à la seconde personne, dans la divinité, la nature humaine ; et ainsi le Fils de Dieu n'a acquis l'existence comme Fils du Dieu trine que dans l'Incarnation (1). L'identité du Verbe divin et du Fils de Dieu fait homme est donc contestée; au Fils de Dieu il est assigné un commencement temporel, parce qu'en tant que fils de la trinité divine, il a dû naître dans le temps et être ensuite uni à la seconde personne dans la divinité, tout autant d'opinions contraires à la claire doctrine de la sainte Ecriture, notamment à saint Jean ch. I, où il est dit du Logos éternel qu'il s'est fait chair dans la plénitude des temps.

Par la conclusion que Berruyer tirait de cette thèse, il aboutissait d'autant plus clairement à son erreur. Il soutenait notamment que le Fils de Dieu, après sa mort sur la croix et pendant son séjour au tombeau, avait perdu son existence, parce que, pendant ce temps, la nature humaine avait été séparée en deux moitiés et que dans la résurrection il avait été de nouveau produit comme Fils de Dieu (2). L'Apôtre rapporte bien le *ego genui te* même à la résurrection, mais non en ce sens qu'il eût admis une suppression de l'union hypostatique entre les divers éléments de la nature humaine par suite de la mort.

Plus dangereuse encore était l'idée fausse que Berruyer se faisait de la personne du Christ, quand il soutenait que toutes les activités du Christ ne procédaient pas immédiatement du Verbe, mais de la nature humaine du Seigneur (3). Du moins pour les prières, les bonnes œuvres et le sacrifice il n'entendait reconnaître qu'à la nature humaine la qualité de principe physique et agissant ; et ainsi il parais-

(1) Cf. Berr. *Hist. populi Dei*, T. 8, p. 89, 98 (édit. a. 1753).

(2) *Ib.* p. 65. — (3) *Ib.* p. 53.

sait ne pas admettre Dieu le Verbe comme le *principium quod* de toutes les actions vitales. Pour les miracles de la vie du Seigneur, cette explication suffisait ; ils sont manifestement des effets de la toute-puissance divine, mais Berruyer ne les attribue au Christ que comme ils sont attribués aux saints, qui ont obtenu de Dieu, par leurs prières le pouvoir de faire des miracles et qui ne peuvent les accomplir que par la prière, attendu que c'est Dieu qui opère les divers miracles, une fois qu'il y a été déterminé par la prière. Le Seigneur ne doit pas avoir notamment envoyé le Saint-Esprit par sa pleine puissance, mais avoir prié Dieu de l'envoyer (1).

D'autres erreurs encore découlaient de cette conception erronée de l'union hypostatique et elles sont reproduites çà et là dans d'autres écrits ascétiques populaires. Berruyer n'a pas songé à s'inspirer de la théologie d'école ; il n'y a même pas touché. Il l'ignore à peu près complètement ; quelques théologiens seulement se sont occupés de réfuter ses erreurs nestoriennes, entre autres saint Alphonse (2) et Le Grand (1711-1780) (3).

B. Le rationalisme et le semi-rationalisme s'essayèrent au XVIIIe siècle, comme à diverses reprises au XIXe, à pénétrer dans la dogmatique catholique ; quelques-uns se laissèrent aller volontairement à l'idée de faire servir les résultats de la philosophie moderne à une meilleure explication des doctrines de la foi. C'est ce qu'on rencontre bien chez Gunther († 1863), mais ces tentatives aboutirent à une issue malheureuse. D'une part le point de vue d'où il partait, à l'exemple de tous les philosophes modernes depuis Descartes, était faible et sans base ; ces théories philosophiques étaient plutôt erronées pour la plus grande partie : d'autre part, les travaux

(1) *Ib.* p. 15. 15.
(2) *Opere*, T. 8, p. 413 sqq. (Torino 1872).
(3) Son traité *De incarn.*, imprimé dans Migne, *Cursus Theol.* T. IX, contient, dans la 11e Dissertation, la réfutation des erreurs d'Hardouin et de Berruyer.

importants des Pères et des Scolastiques lui étaient inconnus ou n'étaient pas appréciés par lui à leur juste valeur, même quand ils avaient trouvé leur expression dans la *communis sententia theologorum*. Cela est bien visible dans sa tentative de donner une nouvelle explication de l'union hypostatique dans le Christ. Il la rattacha à la fausse conception qui fait consister la nature humaine en deux éléments, mais en telle façon qu'il déplace la ligne de démarcation entre les deux et qu'il indique assez mal leur union. Dans toute la nature matérielle il ne doit y avoir qu'une substance qui produit d'elle-même les divers phénomènes pour arriver à la conscience de soi, ce qu'elle atteint dans les animaux et dans l'élément sensible et animal de l'homme, quand elle vient à la conscience de ses phénomènes. A cette créature animale, à laquelle appartiennent le corps et l'âme sensible, l'esprit humain s'unit dans l'homme pour former une unité formelle; non pas une unité de l'être, mais une unité de la conscience, alors que l'esprit humain reçoit la conscience de la nature sensible (1) dans sa propre conscience, et par là aussi dans sa personnalité qui doit se manifester non seulement dans la conscience personnelle, comme dans l'activité libre de la volonté, mais être constituée par là dans son être. C'est là une conception de la nature et de la personne humaines qui contredit la doctrine des Pères et qui n'a aucun point d'attache avec la théologie des écoles ecclésiastiques. Et cependant tout cela fut attribué par Gunther à la nature humaine du Christ, et non seulement celle-ci fut expliquée d'une manière erronée, mais l'union hypostatique des deux natures dans le Christ fut présentée simplement comme une unité formelle dans la conscience : ainsi Dieu le Verbe avait dû recevoir dans sa propre conscience la conscience même de l'homme Jésus. L'union du divin et de l'humain dans le Christ avait élevé dès lors l'union de deux personnes sous la forme de la conscience elle-même. Si Gun-

(1) *Vorschule der speculativen Theologie* I, 155, 230. *Süd-und Nordlichter* p. 912.

ther avait voulu différencier sa doctrine de celle de Nestorius, dès le moment de la conception ou de l'Incarnation, il aurait vu que sa doctrine n'était pour le reste qu'un nestorianisme renouvelé ; c'est ce qui apparaissait en toute netteté dans les conséquences que Gunther en tirait sans aucune hésitation. Il contestait que la nature humaine du Christ eût été pourvue de la *visio beatifica* et de l'impossibilité de pécher (dans le sens du *non posse peccare*), et il faisait ainsi de l'œuvre de la rédemption une œuvre incertaine et douteuse (1), une œuvre purement humaine.

Ces erreurs anthropologiques, auxquelles s'ajoutaient des principes rationalistes sur les rapports de la science et de la foi, une fausse conception de la Trinité divine qu'il décomposait en un trithéisme et une négation de la liberté de Dieu dans la création du monde, circulaient à travers tous les écrits de Gunther (au nombre de neuf) et malgré cela avaient trouvé beaucoup d'adeptes, à cette époque philosophique où la spéculation marchait à la tête des sciences. Aussi le siège apostolique les suivait-il de son attention. Les écrits de Gunther furent soumis à un minutieux examen, et, après les avoir censurés en général (en 1857), le pape Pie IX, dans une lettre du 15 juin de la même année, adressée à l'archevêque de Cologne, signala les erreurs, vues plus haut, comme principalement contenues dans les écrits de Gunther (2). Le pape fit de même dans une lettre au

(1) *Vorsch* : II, 219. Et cependant la personnalité ne lui a pas été donnée, en tant que Fils de l'homme, dans l'union avec le Logos ; comme si cette personnalité était autre chose que l'*Intellectus agens*, et que celui-ci fût autre chose que la conscience propre qui peut en outre se réaliser seulement dans un principe libre... Comment accorder cela avec ce fait qu'on a contesté même à cette liberté et à son intégrité la possibilité de l'abus ? L'impossibilité de l'abus implique-t-elle nécessairement l'impossibilité de l'usage et avec cette dernière l'impossibilité de tout mérite ?

(2) *L. c.* : Non sine dolore apprime noscimus, in iisdem operibus erroneum ac perniciosissimum et ab hac apostolica sede saepe damnatum rationalismi systema quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate divinae substantiae in tribus distinctis sempiternisque personis non mini-

prince-évêque de Breslau (1860), en faisant remarquer que toute proposition contraire aux thèses indiquées était une erreur contre la foi.

Une réfutation pénétrante et profonde de toutes ces erreurs a été présentée par Kleutgen dans « La théologie et la philosophie des temps anciens», et il s'est acquis des mérites tout particuliers devant la théologie dogmatique, en rappelant, en démontrant et en produisant de nouveau au jour la théologie scolastique et ses importants résultats(1).

mum aberrant. In compertis pariter habemus, neque meliora neque accuratiora esse, quae traduntur de sacramento Verbi incarnati, deque unitate divinae Verbi personae in duabus naturis, divina et humana. Noscimus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma etc.

(1) Pour les questions traitées cf. *La Théologie des temps anciens*, III, 11 Dissert.; *Phil. des temps anciens*, II, 8 Dissert. Je renvoie en même temps aux passages correspondants de mon *Hist. des Dogmes.*

CHAPITRE II

Développement des doctrines relatives à la sotériologie

§ 22

Le dogme de la satisfaction représentative du Christ chez les théologiens d'après le concile de Trente

La satisfaction représentative du Christ n'avait pas été directement attaquée par les réformateurs et elle n'avait pas reçu du concile de Trente de définition particulière. Mais, en même temps que les autres doctrines relatives à la dette du péché, à la satisfaction pour ce péché et à la justification, le dogme de l'œuvre rédemptrice fut à plusieurs reprises soumis à l'étude, et ainsi la doctrine théologique établit sur ce point encore quelques précisions, qui concernaient particulièrement la valeur infinie de la satisfaction du Christ, les qualités nécessaires de la satisfaction et la liberté de l'œuvre satisfactoire du Christ en particulier.

A. Tous les Pères et tous les Scolastiques de renom et, avec le plus d'exactitude, saint Thomas, considèrent l'œuvre satisfactoire du Christ comme une œuvre qui, en tant qu'œuvre de l'Homme-Dieu, présente et doit présenter nécessairement une valeur infinie, telle qu'elle ne pouvait être accomplie que par lui, une fois que Dieu eut résolu de ne pardonner les péchés du monde qu'après une satisfaction

équivalente. Il était donc supposé là que la dette du péché grave contenait un mal infini et une offense infinie contre Dieu. Sur ce point en particulier, saint Anselme avait dépassé tous les développements des théologiens antérieurs. Mais les études répétées des théologiens d'après le concile de Trente projetèrent encore une plus grande clarté sur l'un ou l'autre aspect du dogme.

1. Ripalda se livre à des études profondes sur l'essence de la dette, et il la conçoit comme le premier effet moral de l'offense active et injuste contre Dieu, qui est jointe immédiatement (c'est-à-dire physiquement) à tout péché personnel ou actuel. De l'offense active commise contre Dieu résulte en même temps, d'une manière morale, une offense passive de Dieu, qui en est le premier effet, et dans lequel Ripalda distingue deux moments qui peuvent être éventuellement séparés, quand l'un est détruit sans l'autre. L'offense passive ne peut rien enlever à Dieu de son honneur ; mais avec sa volonté libre il hait et déteste d'un côté l'injuste affront dont la créature s'est rendue coupable envers lui et il désire pour ce péché une satisfaction correspondante, ou bien à défaut de celle-ci un châtiment. En des termes encore plus exacts, Dieu par l'effet du péché grave de la créature a droit à l'une et à l'autre. Par le mot *droit* nous marquons en même temps que Dieu dans divers cas peut renoncer à l'un et à l'autre. Mais, si Dieu ne veut pas y renoncer, il garde tout droit à une satisfaction dont la valeur équivalente couvre complètement la méchanceté du péché (1). La satisfaction équivalente pour le péché doit donc être infinie : et c'est sur elle non sur le mérite qu'il faut faire porter l'effort principal, si on veut établir la nécessité conditionnelle de l'Incarnation. En effet le mérite comporte un rapport correspondant entre l'hommage rendu et la récompense qui peut consister dans la rémission du péché. La justice divine et même la *justitia commutativa*

(1) Disp. 96, n. 58.

exigent seulement dans las anctification, non dans le mérite de la rémission, une égalité entre l'expiation et la méchanceté du péché. Eventuellement, un tel mérite peut être aussi acquis par une créature.

Même l'effet de la satisfaction et du mérite est un effet varié, et même, si nous rapportons les deux à la rémission des péchés, le mérite peut opérer l'apaisement de la colère de Dieu, mais non présenter une satisfaction suffisante au second droit de Dieu indiqué plus haut.

L'acte méritoire est accompli dans l'intérêt de celui qui mérite, et il fait de celui-ci un créditeur, en quelque sorte un créancier envers qui Dieu s'oblige, pour ainsi dire, comme débiteur ; il contient au fond un droit de la créature. Par contre, dans la satisfaction pour les péchés, la créature pécheresse est le débiteur, et Dieu, le créditeur et le créancier dont le droit à une satisfaction correspondante est infini ; la satisfaction pour le péché a pour fond quelque chose d'infini, parce qu'elle entend présenter quelque chose de correspondant pour la glorification de Dieu offensé; au contraire le mérite tend au bien du sujet méritant (1). La satisfaction entend donner contentement à la justice proprement dite de Dieu ; elle ne suppose qu'une acceptation représentative et gracieuse de l'être représenté. Par contre, les titres du mérite à la récompense de la part de Dieu sont de telle nature que la miséricorde de Dieu doit s'ajouter à sa justice, quand la récompense est accordée.

De tout cela il résulte qu'une créature est tout à fait incapable d'offrir une satisfaction équivalente pour les péchés,même quand elle ne se trouve pas en état de faute. Maintenant tout descendant d'Adam est en outre dès le premier moment de sa conception enveloppé dans la faute d'Adam et ainsi placé dans un rapport de servitude vis-à-vis de Dieu ; et dans cet état il ne peut rien offrir que Dieu ne puisse exiger de lui comme de son esclave. Il

(1) *Ib.* n. 60.

ne lui reste donc rien pour une satisfaction à offrir pour son péché.

A plusieurs reprises, à la suite et sous l'inspiration de saint Anselme, Ripalda établit (1) spécialement cette impossibilité chez l'homme d'offrir une satisfaction équivalente.

2. Les développements de la sotériologie chez Gabriel Vasquez (2) sont plutôt tout erronés. C'était une opinion dominante dans l'école thomiste que le défaut de grâce suffisante est réellement une seule et même chose que la dette. Ceci est admis par Vasquez aussi ; il regarde donc la dette non comme quelque chose d'infini, mais comme quelque chose de fini, en vue de quoi une créature peut offrir une satisfaction suffisante. Il contestait en outre que le péché fût un affront envers Dieu, il l'expliquait comme une offense de Dieu considéré comme souverain législateur, mais non comme un affront, et il représentait la satisfaction comme un mérite en vue de la rémission des péchés. Ses adversaires regardaient cette théorie comme non-catholique, et, en fait elle ne diffère pas seulement de tout ce que les Pères et les Scolastiques ont enseigné, mais elle est impuissante à expliquer l'action et la signification attachées à l'œuvre du Fils de Dieu. Ou plutôt, il résulte de ce que nous venons de dire que, d'après cette théorie, l'homme seul pourrait offrir satisfaction pour un autre homme et que l'impossibilité de présenter cette satisfaction ne pourrait être soutenue que pour un homme dépourvu de grâce. Mais même cette incapacité ne se produirait pas certainement, puisque la grâce suffisante assiste toujours tout homme (3).

3. D'autres théologiens n'ont pas insisté aussi profondément que Ripalda sur le caractère infini de la grâce, ni mis

(1) Disp. 97. n. 24 : Praemitto non posse puram creaturam satisfacere ad aequalitatem juri divino in servitutem ipsius acquisito ratione offensae. Nam nullum est obsequium, ultra quod non possit Deus aliud et aliud exigere ratione offensae, siquidem titulo servitutis in omnia quae peccator exhibere potest jus habet.

(2) Disp. 12. n. 223.

(3) Ainsi les *Salmanticenses* critiquent Vasquez, *De inc.* Disp. 1. n. 55.

par conséquent en aussi claire lumière la nécessité conditionnelle de l'Incarnation. Suarez (1) voit bien dans la faute un mal tel qu'aucune créature n'est capable d'offrir pour elle une satisfaction équivalente, mais il explique le caractère infini de la faute, simplement en général, par la majesté infinie de celui qui est offensé. Lugo (2) attache la plus grande importance à la satisfaction en lieu et place des peines éternelles, et il pense que la satisfaction pour le péché doit être infinie, non à cause de la faute infinie qu'il ne reconnaît pas, mais à cause de ce fait que les peines éternelles ne peuvent être compensées que par là ; et elles doivent être ainsi nécessairement pour inspirer la crainte du péché. On a au contraire remarqué que les peines éternelles ne pouvaient s'expliquer que par le caractère infini de la faute et non comme un moyen indispensable d'inspirer l'horreur du péché : Dieu aurait pu établir aussi bien d'autres moyens de nous effrayer. Manifestement il y a dans cette théorie de Lugo quelque accord avec celle que présentera plus tard Hermès (3).

4. L'exposé du dogme sotériologique donné par les *Salmanticenses*, dans leur grand commentaire de la Somme de

(1) In 3. Disp. 4. sect. 7. — *De gr*. Disp. 7. cap. 14, 46 : Unum est, omne peccatum mortale esse gravem injuriam et offensam Dei contra justitiam illi debitam. Aliud est injuriam similem crescere ex dignitate personae offensae, satisfactionem vero ex dignitate personae satisfacientis. Ex quibus concluditur, peccatum, ut est offensio Dei infinitae majestatis, habere ex persona offensa quandam *infinitatem*, quam non habet satisfactio peccatoris.

(2) Disp. 5. n. 55 : Responderi potest, hanc impossibilitatem (sc. satisfaciendi) provenire ex magnitudine hujus offensae, quae licet sit *finita*, tanti tamen ponderis est, ut pariat hanc impotentiam ; nam sicut, cum sit culpa finita, parit tamen dignitatem *poenae infinitae* secundum durationem, eo quod illa poena necessaria sit secundum rectam gubernationem ad arcendum homines a tanta culpa, ut supra dictum est, sic etiam licet sit offensa finita, postulat tamen condigne non aboleri per satisfactionem finitam, alioquin si scirent homines, Deum condigne placari posse per nostra obsequia et offensam omnino extingui, facilius auderent Deum offendere et minus graviter sentirent de hujusmodi offensa.

(3) V. plus haut § 11.

saint Thomas, peut être signalé comme un des plus remarquables. L'ordre des Carmes désigna plusieurs de ses membres pour collaborer à cette grande œuvre ; mais le commentaire sur la doctrine de l'Incarnation, dont l'auteur est vraisemblablement Jean de l'Annonciation, se distingue entre tous (1).

L'opinion déjà mentionnée de l'identité de la dette et de la perte de la grâce sanctifiante, qui avait été universellement adoptée dans l'école thomiste, ne se trouve presque pas remarquée chez les *Salmanticenses* dans la sotériologie, c'est-à-dire chez l'auteur de ce traité ; tout au plus l'est-elle là où sont étudiés les divers éléments des péchés habituels dans l'ordre que voici : après le péché actuel vient la perte de la grâce sanctifiante, puis l'offense active et passive de Dieu, c'est-à-dire la faute, et finalement le châtiment (2).

Mais la satisfaction pour la faute est considérée, d'ailleurs, comme la première condition pour la rédemption de l'homme et elle est expressément marquée comme quelque chose qui se produit chez lui au sens d'une offense passive de Dieu, non physiquement, mais seulement moralement, c'est-à-dire par le fait de sa volonté (3). Mais si l'offense passive de Dieu est haïe et détestée seulement par sa volonté comme infinie, c'est-à-dire maintenue moralement seulement par Dieu, ainsi elle peut être causée par la créature libre non physiquement, mais seulement moralement. Cela ne s'accorde point avec les opinions de l'école thomiste qui admet que la privation physique de grâce et la dette ne sont produites que physiquement. Et l'auteur de la théorie de l'Incarnation dit même le contraire de ce que soutiennent les thomistes, quand il établit que la réinfu-

(1) L'œuvre parut complètement à Lyon 1679; mais diverses parties commencèrent à paraître à Salamanque dès 1631.

(2) *De inc.* Disp. 1. n. 15.

(3) *Ib.* n. 44 : Privatio autem praedictae perfectionis non inducitur physice, sed solum moraliter.... Et ita prudentes prudenter censent bonitatem Dei esse infinitam physice et moraliter : offensam vero infinitam non physice sed moraliter duntaxat.

sion de la grâce sanctifiante exclut immédiatement (physiquement) la *macula peccati*, mais la faute moralement seulement (1). Ce qui cependant dans les explications des *Salmanticenses* mérite le plus d'être remarqué, c'est la preuve du caractère infini de la dette du péché, à savoir que par le péché le pécheur veut outrager la majesté de Dieu et lui faire un mal infini et est haï de Dieu. Ce n'est donc pas l'offense active, mais l'offense passive qui présente ce caractère infini. De cette façon apparaît en même temps la vérité de l'autre thèse qu'une créature ne peut jamais offrir une satisfaction équivalente pour le péché. Seulement la satisfaction de l'Homme-Dieu avait une valeur infinie, et les *Salmanticenses* la font principalement dériver de la divinité de la personne qui offre la satisfaction (2). Sans doute l'œuvre de l'Homme-Dieu, en tant qu'elle se développe dans le monde fini sous la collaboration de la nature humaine, présente par son côté physique un caractère fini, mais par sa valeur morale et sa durée elle est bien quelque chose d'infini.

Saint Anselme tirait de la valeur infinie de la victime une nouvelle preuve en faveur de la valeur infinie du sacrifice du Christ ; les *Salmanticenses* la prennent également comme une preuve d'appoint, mais seulement comme preuve d'appoint. En effet la valeur infinie de la victime ne confère réellement une valeur infinie au sacrifice que quand le sacrificateur offre pour glorifier Dieu le don infini *ex propriis*, c'est-à-dire comme sa propriété. Cela n'a lieu que pour le Christ, mais n'a pas lieu dans le sacrifice que la mère de Dieu offrit au pied de la croix sur le Golgotha.

C'est avec la même profondeur et la même précision que les *Salmanticenses* expliquent les diverses conditions que doit présenter toute satisfaction et les divers caractères

(1) *Ib.* n. 113.

(2) *Ib.* n. 184 : Operationes Christi per se ipsas in recto connotando personam divinam a qua procedunt, sunt formaliter infinitae secundum valorem moralem.

qui distinguent la satisfaction du Christ. Pour répondre aux exigences de la justice, toute satisfaction doit être offerte à un autre, sur les biens propres (*ex propriis*) de celui qui l'offre, non pour des choses, dont il est déjà redevable (*ex alias debitis*).

La première condition, elle-même, se trouve réalisée dans la satisfaction du Christ, parce que la diversité des personnes n'est pas seule à suffire, mais aussi la diversité des natures. Or le Christ a offert satisfaction dans la nature humaine et il l'a reçue dans sa nature divine, en même temps que le Père et le Saint-Esprit. Si le Fils de Dieu se faisait encore homme, c'est-à-dire s'il s'unissait encore hypostatiquement une seconde nature humaine, il pourrait encore et sous une forme différente offrir satisfaction (1). En outre le Christ lui-même, en tant que personne satisfaisante, n'était pas tout à fait identique à la personne du créditeur ; car celui qui satisfaisait était le Fils de Dieu fait homme, qui avait reçu la nature humaine dans sa personne et était ainsi différent du Verbe *modo subsistendi*.

La satisfaction du Christ fut *ex propriis*, en tant que le Fils de Dieu son support personnel (comme *principium quod*), pouvait appeler sienne la nature humaine et son œuvre propre les œuvres accomplies par elle. La créature ne peut offrir satisfaction qu'avec les dons de Dieu, son créancier, et elle ne suffit ainsi jamais aux exigences de la justice en matière de satisfaction (2). Si le Seigneur dans sa nature humaine a reçu même des commandements de son Père, il ne les a reçus que pour sa nature humaine et par cette acceptation volontaire de la nature humaine, il s'est librement constitué dans ce rapport de dépendance et il est resté maître de ses actions libres. La satisfaction du Christ était donc ainsi *ex indebitis*, elle s'accomplissait par des actes auxquels le Fils de Dieu n'était pas tenu en justice. Il résulte de là que la satisfaction a été offerte par le Christ

(1) *L. c.* n. 218. — (2) *Ib.* n. 222.

en réparation du péché et a été accomplie par lui comme un acte de justice expiatrice et acceptée par Dieu comme une expiation de valeur infinie, quoique la valeur représentative, c'est-à-dire la valeur de la satisfaction du Christ en notre faveur, doive être considérée comme un acte de la bonté de Dieu. En effet Dieu pouvait en toute justice exiger une satisfaction de chacun, il s'est par pure bonté départi de ce droit en notre faveur et il a fait de son Fils le réprésentant du genre humain (1).

Quand nous offrons à Dieu satisfaction pour le péché, nous faisons un acte de pénitence qui se traduit et par la douleur du péché et par le ferme-propos de ne plus pécher, mais chez l'Homme-Dieu nous ne pouvons pas plus supposer des actes de pénitence que des actes de foi et de crainte. Le Christ pratiquait la vertu de justice, même de *justitia commutativa*, quand il offrait la satisfaction, car il voulait satisfaire la justice de Dieu d'une manière adéquate (2). Saint Thomas ne s'est pas, sur ce point, prononcé avec décision pour la *justitia commutativa*; c'est qu'il éprouve quelque scrupule — et il s'en exprime quelquefois — à admettre une pareille justice dans les rapports de Dieu avec la créature. Mais les *Salmanticenses* soutiennent, avec raison, qu'on peut déduire cela de la doctrine de saint Thomas. Car la justice commutative donne à chacun le sien, selon une proportion arithmétique et elle a pour objet l'égalité entre le donner et le prendre. La justice distributive a pour règle une proportion géométrique, car elle cherche à établir, selon la dignité ou l'indignité des personnes, la convenance ou le bon rapport des biens entre eux. Mais la valeur de l'œuvre satisfactoire du Christ correspond à la dette du péché, selon une proportion arithmétique et

(1) *Ib*. n. 242.

(2) *Ib*. n. 253 : Confirmatur primo : quia ad justitiam commutativam requiruntur et sufficiunt, nempe debitum rigorosum sive legale ex parte satisfacientis et perfecta aequalitas ex parte satisfactionis ; sed haec duo observantur in satisfactione Christi.

l'offrande de la satisfaction est donc également, du côté du Christ, un acte de justice proprement dite, de même que son acceptation de la part de Dieu (1). Seulement son acceptation à titre de satisfaction représentative pour le genre humain est un acte de la libéralité et de la bonté de Dieu.

Quand saint Thomas ne semble pas montrer dans la satisfaction du Christ une justice commutative, il veut seulement exclure de la justice de Dieu ce qui impliquerait dans la reddition adéquate de la justice par l'homme à Dieu quelque imperfection chez celui-ci. Dieu n'est sujet à aucune contrainte de la part de son débiteur.

Seulement ce dernier rapport de la satisfaction et de la justice de Dieu n'a pas été compris de la même façon par tous les théologiens. Ripalda distingue la satisfaction pour la faute et pour la peine, et il établit que la satisfaction pour la faute se rattache à la *justitia commutativa*, tandis que la satisfaction pour la peine entend désarmer la justice vindicative. On peut, il est vrai, mériter la remise de la peine même par de bonnes œuvres, car le caractère méritoire d'une bonne œuvre est à distinguer du caractère satisfactoire. La bonne œuvre se rattache à la justice commutative, en ce sens que Dieu peut par elle accorder la rémission de la peine comme récompense de la bonne œuvre. Mais la justice vindicative se montre justement dans l'imposition d'une peine vindicative ; elle est donc désarmée par l'acceptation d'œuvres pénales, c'est-à-dire par la satisfaction (2).

C. Dieu était-il libre d'exiger ou d'accepter la satisfaction ? la question ne fut plus l'objet de dissentiments ou de controverses, une fois que saint Thomas et tous les théologiens du moyen âge avec lui se furent prononcés contre la nécessité d'une telle exigence de la part de Dieu, que saint Anselme au moins paraît avoir enseignée (3). Tous

(1) *Ib.* n. 279. — (2) Disp. 98, 4. — (3) Cf. *Hist. des Dogmes*, III, § 71.

s'accordent avec le docteur anglais pour admettre que Dieu peut donner sa grâce au pécheur et lui accorder sans satisfaction la rémission de la peine et de la coulpe. Ripalda avait établi cela avec encore plus de précision en expliquant la coulpe. Quand il définissait ses effets en Dieu comme un droit à s'irriter et à exiger une satisfaction équivalente auquel Dieu peut renoncer par miséricorde, il regardait même comme possible une rémission de la coulpe sans infusion de grâce sanctifiante (1), et d'autrepart, sans rémission de la peine (2). Il remarque, à ce propos, que Dieu ne peut, d'après sa justice, remettre en tout cas la coulpe du péché sans satisfaction ou sans châtiment, mais seulement dans des cas isolés.

Quant à l'opinion de saint Thomas qui soutenait la liberté en Dieu d'exiger une satisfaction et un châtiment pour les péchés ou d'y renoncer purement et simplement, les Sociniens s'en servirent comme d'une preuve en faveur de leur théorie erronée ; pour eux, le fait chez Dieu, d'exiger une satisfaction, était en contradiction avec sa miséricorde. En face de cette assertion, Tournely revint à la thèse de saint Anselme, il y ajouta seulement quelque restriction : Dieu, pensait-il, ne peut remettre le péché d'après sa *potentia sive providentia*. A la *potentia absoluta* de Dieu on ne peut vraiment pas apporter pareille restriction, car nous ne pouvons tracer de limite à la toute-puissance de Dieu (3). Cependant, quoique il y ait lieu d'appliquer en plusieurs passages de la théologie cette distinction entre la *potentia absoluta* et *ordinaria*, elle n'a pas d'importance ici, car nous devons attribuer à Dieu, même dans sa *potentia ordinaria*, la liberté et donc la libre détermination possible de

(1) Disp. 95, 11. — (2) Disp. 96, 54 ; 98, 4.

(3) *Prael. De incarn.* qu. 4 et 5 : Negat s. Anselmus et nos cum ipso (poenas debitas relaxari posse) : quia in mente s. doctoris gratuita et sine ulla satisfactione peccati remissio ipsi videtur non tantum negative sed etiam positive ac contrarie Deo inconveniens, imo et indigna ac plane injusta.... De iis etenim quae absoluta sua et extraordinaria potentia et in alio rerum ordine Deus potest, certo judicare non valemus.

pouvoir remettre les péchés sans toutes les satisfactions, dans les cas exceptionnels. Cette opinion de Tournely n'a pas trouvé d'écho. Elle reste dans l'Eglise opposée à la *communis sententia theologorum*.

Dans ces derniers temps l'opinion de saint Anselme et de Tournely a été reprise par Dieringer; mais elle fut réfutée à fond par Kleutgen dans un écrit particulier (1).

De la liberté de Dieu dans l'acceptation de la satisfaction du Christ il a été déjà question ci-dessus. Quelques théologiens n'ont pas regardé l'acceptation de la satisfaction comme un acte de justice ; ils la considèrent d'autant plus comme un acte de bonté. Vasquez notamment identifie la satisfaction du Christ à un mérite en raison duquel Dieu attribue la grâce, par laquelle il opére la destruction du péché. On voit par là comment la supposition gratuite de l'identité de la dette et du manque de grâce sanctifiante conduit à des conséquences qui ne s'accordent plus avec la doctrine des Pères et des Scolastiques (2). Vasquez, par suite de ce que nous venons d'indiquer, nie la justice vindicative et commutative de Dieu : il ne voit là qu'une libéralité de Dieu, qui donne quelque chose de correspondant aux hommages qui lui sont offerts et accroît ainsi la béatitude de celui qui les offre.

Les thomistes rejettent cette doctrine comme erronée et ils répètent celle de saint Thomas, à savoir que Dieu doit reconnaître à la satisfaction du Christ une valeur infinie et qu'il doit l'admettre, en tant que juge de l'ordre moral du monde, mais qu'il ne doit l'admettre que parce qu'il a promis par sa libre volonté et par pure miséricorde d'ac-

(1) Appendices à la théologie et à la philosophie des temps anciens : Pour ma justification, Münster 1868.

(2) Disp. 223, 3, 34 : Diximus Christi satisfactionem pro delictis non fuisse aequalem ex justitia proprie, sed in genere meriti et dignitatis, in quo ratio justiae communis attendi potest, et ideo non sequi Dei Deum debuisse illam acceptare, etiamsi aequalis fuerit in eo genere, quia debitum acceptandi aequalem satisfactionem solum incumbit creditori, quando illa exhibetur in materia justitiae propria qualis est inter homines.

cepter que le Christ Notre Seigneur se substituât au genre humain. Telle est l'opinion des *Salmanticenses* (1).

Les scotistes, même après le concile de Trente, se sont aussi attachés à l'opinion, si faible et si risquée, de leur maître sur l'acceptation, volontaire chez Dieu, de l'œuvre satisfactoire du Christ, même en tant qu'œuvre de valeur infinie. La satisfaction du Christ ne devait pas être en soi (pas *intrinsece sive entitative*) de valeur infinie; elle n'avait pas besoin de l'être, car la faute n'était pas infinie. A cause de la perfection des œuvres du Christ et à cause de la personne divine qui ne se manifestait pas effectivement, mais *terminative,* comme *principium quod*, il semblait convenable pour Dieu, qu'il reconnût à la satisfaction de la valeur pour une série infinie d'hommes : mais ce n'était pas là de sa nature une œuvre infinie. Ces thèses qui rabaissaient l'importance de l'Homme-Dieu devaient s'appuyer principalement sur cet unique prétexte que les œuvres du Christ ne pouvaient, à leur avis, être d'une valeur infinie, parce que la valeur de l'une pouvait être supérieure à la valeur de l'autre. Ceci avait pourtant été réfuté souvent par les adversaires du scotisme. Quoique les œuvres satisfactoires du Christ fussent, chacune à part, à cause de la personne divine, d'une valeur infinie, leur valeur pouvait cependant être encore élevée relativement à l'objet ou à la vertu qui se trouvait dans l'une comparativement à l'autre. Que Dieu eût égard à la divinité de la personne qui offrait satisfaction, les scotistes ne le contestaient pas ; mais cela ne doit produire dans l'appréciation de Dieu qu'une convenance (*de congruo*) à prêter en un certain sens à la satisfaction du Christ une valeur infinie (2).

(1) *De inc.* Disp. 1. n. 242.

(2) Dupasquier, *Th. Scot.* Tr. 10. Disp. 9. qu. 3 : Collige autem quod Scotus non docet illam acceptationem operum Christi pro tali satisfactione et redemptione omnium peccatorum fuisse ita liberam et gratuitam ut nihil speciale viderit in illis, per quod motus fuerit ad illam : nam as-

On voit ainsi pourquoi les scotistes n'attachaient aucune importance à distinguer la satisfaction du Christ de son mérite : car le mérite contenait réellement, au moins dans une certaine mesure, ce que les scotistes enseignent aussi de la satisfaction. Dans le mérite il faut qu'il intervienne libre promesse du côté de Dieu avant que les œuvres bonnes de l'homme donnent droit à prétendre à la récompense surnaturelle en biens célestes (1).

§ 23

La liberté du Christ dans l'acceptation et l'exécution de l'œuvre méritoire *(suite)*.

Il est une exigence propre à toute œuvre satisfactoire et à toute action méritoire que nous n'avons pas encore exposée, c'est qu'elle soit produite par la volonté libre de l'agent. Elle se rencontre aussi dans l'œuvre du Christ. Le Christ, en tant que Fils de Dieu fait homme, jouissait à cause de l'union hypostatique, même dans la volonté humaine, de la plus parfaite impossibilité de pécher (*non posse peccare)* et ne pouvait donc choisir entre le bien et le mal. Si ce pouvoir de choisir était nécessaire pour mériter et pour satisfaire, le Christ n'aurait pu ni l'un ni l'autre. Sans doute chez l'homme, pour que l'accomplissement du devoir devienne quelque chose de méritoire, le pouvoir de choisir entre l'accomplissement du devoir et son contraire est une condition indispensable, car l'homme ne présente pas *ex propriis* une action qui se produit nécessairement et il n'a donc pas le droit de prétendre à une récompense. Mais dans le Christ, il n'y a pas un pareil pouvoir de choisir entre

pexit Deus non solum ad naturam et entitatem operum ejus, quae omnia fuerunt quidem sanctissima sed valoris finiti, sed etiam aspexit ad dignitatem personae divinae terminantis et sustentantis naturam operantem : alioqui, inquit : » ex formali ratione sua illa opera non poterant acceptari in infinitum pro infinitis sed pro finitis ».

(1) Cf. § 115.

le bien et le mal ; il était supprimé par l'union hypostatique comme par la vision béatifique (*visio beatifica*), quoique le pouvoir de choisir pût subsister entre ce qui est de précepte et ce qui est de conseil, entre le bien et le mieux ; seule l'imperfection du libre arbitre, à savoir le pouvoir de s'éloigner de Dieu et du péché, avait été éloignée de lui. De cette impossibilité de pécher propre au Christ résultait pour la théologie des difficultés particulières, quand elle voulait expliquer le caractère satisfactoire et méritoire de l'œuvre du Christ. Après le concile de Trente, il fut tenté dans ce but divers essais où se reflètent les différentes conceptions de la liberté morale.

1. Les scotistes serrèrent dans tous les sens la liberté de la volonté divine et de la volonté humaine, ils admirent chez la créature, même dans le ciel, une possibilité physique de pécher qui était supprimée par une grâce particulière (non par la vision de Dieu). Ceci était un attribut essentiel de la créature intelligente. On peut donc supposer déjà qu'il fallait l'attribuer aussi à la nature humaine du Christ. Le Christ doit, en ce qui concerne la nature humaine, avoir gardé la volonté libre, même en face des ordres de son Père céleste; mais il a été élevé de dehors, à cause de l'union hypostatique et à cause des grâces extraordinaires, au-dessus du libre arbitre, si bien qu'il pouvait mériter encore par une obéissance obligatoire (1). Les scotistes se tiraient d'affaire en prétendant encore que le Christ avait, dès l'instant de la conception, accepté les commandements du Père céleste et les

(1) Dupasquier, *De inc.* Disp. 7. concl. 2 : Sicut cum anima Christi dispensatum est, ut esset simul viator et comprehensor et sic tota voluntas non occupabatur per fruitionem beatam, quin posset ad alias applicari, quae necessaria sunt statui viatoris, ut posset operari meritorie nostram redemptionem, ita ex eadem dispensatione relinquebatur illi tota libertas requisita et sufficiens ad meritum, per quaecunque bona opera etiam praecepta licet ab extrinseco, sc. ob affluentiam gratiarum... retineretur in bono.

avait observés en pleine liberté, puisqu'il aurait pu le prier de l'en dispenser (1). Mais une possibilité physique de faire le contraire ne suffit pas pour le libre arbitre et elle est indispensable pour une action méritoire. Le même théologien de l'école scotiste distingue expressément dans la doctrine de la volonté libre, à la suite de Duns Scot, une *libertas essentialis* et une *libertas contingentiae sive moralis* : la première doit se trouver dans l'amour que Dieu a pour lui même et dans les actes d'amour des bienheureux pour Dieu, la dernière est indispensable pour toute œuvre méritoire (2). Dans ce même endroit, l'impossibilité de pécher chez le Christ est contrariée par cette liberté morale, pour montrer que cette dernière n'est pas absolument nécessaire pour tout mérite. Cependant la réfutation de cette objection ne vient pas mieux en ce passage. Tout d'abord est signalée la possibilité physique de pécher inhérente à la nature humaine et qui a été propre à la nature humaine du Christ. Il est ensuite rappelé que vraisemblablement il n'a été donné au Christ aucun commandement obligatoire sous peine de péché, parce qu'il n'a pas besoin d'être écarté du mal par la crainte du péché. Mais les scotistes admettent bien une obligation pour le Christ Notre-Seigneur, et dès lors ils manquent toujours d'expliquer comment il pouvait encore mériter

(1) *Ib.* Disp. 9. concl. 3 : Circa actus praeceptos fuit (Christus) liber mediate seu remote, saltem quatenus illa praecepta libere acceptavit, et physice adhuc poterat illos omittere, vel proterant non obligare sub peccato, et sic impeccabilitas ejus non obstabat libertati.

(2) *De act. humanis*, disp. 1 qu. 8 : Probo ex Scoto, qui prae ceteris scholasticis orthodoxis expresse pugnat pro libertate essentiali (aut physica) quam vult stare cum necessitate, et talis est libertas, qua Deus se amat et qua spirat Spiritum sanctum et hanc libertatem vocat essentialem, quia est essentialis voluntati, et dominii, quia per ipsam est domina sui actus, ut ad eum non determinetur ab aliquo agente extrinseco, sed se ipsam delectabiliter et complacenter determinat : et opponitur coactioni, non autem necessitati ; sed tamen aliam agnoscit, quam vocat contingentiae et contradictionis... Hanc autem libertatem requirit ad actus morales.

dans l'accomplissement d'une pareille obligation. Ce n'est pas donner une solution suffisante que de prétendre que le Christ a accepté de sa pleine et libre volonté cette obligation, sous prétexte qu'il avait pu s'en faire dispenser. Dupasquier objecte donc encore que le Christ a exercé son propre libre arbitre (*libertas contingentiae sive moralis*), même en face des commandements de son Père céleste, en ce qu'il n'avait reçu aucune obligation ni aucun commandement obligatoire par rapport au degré de sentiment intérieur et aux circonstances de l'accomplissement extérieur du commandement de Dieu(1). Avec cette réponse, les scotistes empiètent sur une autre explication qui explique plus nettement la libre volonté. Mais par les termes *libertas physica seu essentialis* qu'ils attribuent aux bienheureux dans le ciel, ils confondent les limites entre la spontanéité et la volonté libre et ils ne signalent pas que les bienheureux gardent dans le ciel une pleine liberté (*libertas moralis*) sur plusieurs points.

2. Les derniers thomistes depuis Bañez ont obscurci encore plus l'essence de la volonté libre chez les créatures raisonnables par leurs opinions d'écoles et avec leur distinction d'un choix *in sensu diviso et in sensu composito*, ils ont expliqué comme suffisant en général la possibilité de choisir un autre objet. Le choix libre *in sensu composito*, c'est-à-dire ou dans les circonstances existantes, ou dans la grâce en soi efficace et se déterminant par elle-même dans l'un des cas, comme dans son absence et dans l'influence contemporaine de la concupiscence extraordinaire dans l'autre cas, n'est plus un libre choix, quoique les thomistes le donnent encore comme tel. En effet l'indifférence de la volonté libre et sa décision spontanée pour un objet avec la possibilité

(1) *L. c.* : Quia si non potuit aliqua omittere penitus sine peccato : saltem fuerunt ei libera quoad circumstantias temporis, loci, motivorum, intensionis, et sic potuit haec implere pro libitu quoad tempus et remisse vel intense ex motivis diversarum virtutum.

de choisir l'autre ne sont pas reconnues pour une manifestation de la volonté *in sensu composito*, mais seulement pour un pouvoir de faire l'opposé en général, abstraction faite de toutes les circonstances concrètes ; c'est ainsi que le pouvoir de voler est attribué *in sensu diviso* à un oiseau enfermé dans une cage.

Dans une telle conception de la volonté libre, l'explication de l'œuvre méritoire du Christ n'offrait plus aucune difficulté. Pour que celle-ci eût un caractère méritoire, le libre arbitre devait également suffire *in sensu diviso*, quoique le Christ Notre-Seigneur dût, à cause de l'union hypostatique, exécuter aussi les commandements de son Père céleste et ne pût échapper à la mort, après avoir reçu un commandement à ce sujet (1). Pour les thomistes il n'y avait aucune importance à limiter, dans la vie du Seigneur, le domaine du méritoire à ce qui est de conseil ; au contraire, ils pensaient que le Christ n'avait pas plus de liberté en face de ce qui était de conseil qu'en face de ce qui était de commandement ; car chez lui négliger un conseil c'était manquer de respect envers Dieu (2). Ainsi toute différence est supprimée entre le devoir et le conseil, et l'optimisme a cause gagnée, car on devait enseigner avec le même droit que Dieu doit toujours vouloir le mieux. Néanmoins les œuvres du Seigneur sont tenues par les thomistes pour méritoires, parce que la possibilité des choix libres suffit *in sensu diviso* pour le mérite.

3. Les explications des autres thomistes tendent pour la

(1) Bañez (*In S.* ch. I, qu. 19, a 10) pensait qu'il suffisait pour laisser à la satisfaction du Christ un caractère volontaire qu'il eût reconnu ce qu'il y avait de contingent dans le commandement positif du Père céleste, relativement au sacrifice de la croix à accepter et qu'il eût dû relativement le vouloir.

(2) Salmant. *De inc.* disp. 25, 75 : Sed transgressio divinorum consiliorum et recessus a majori Dei beneplacito, quamvis non sit contra debitum justitiae ortum ex lege prohibente, est contra debitum decentiae et honestatis, quod fundant aliarum virtutum motiva.

plupart à interpréter les passages fréquents où le Seigneur parle d'un commandement du Père céleste, non en ce sens qu'il est imposé là au Seigneur un devoir obligeant *sub gravi*, mais à l'entendre dans un sens analogue, ou simplement comme un commandement général dont l'observation *in individuo*, c'est-à-dire dans le cas concret, dépassait, dans tous les aspects concernant le particulier, la libre volonté du Seigneur. Cette explication admet encore diverses nuances, quoique toutes tendent à restreindre le sens du mot *mandatum*. Sans doute il est souvent répété de même pour l'œuvre satisfactoire que le Christ a eu à accomplir par sa mort sur la croix, comme par exemple dans Joan 10, 18, 14, 31; Phil. 2, 8; Hebr. 10, 7, etc. Quelques-uns ne veulent pas voir dans ce commandement une obligation sous peine de péché; ainsi divers règlements d'ordres religieux montrent le chemin de la perfection sans y obliger sous peine de péché. Ou bien ils croient pouvoir faire consister le libre choix du côté du Christ en ce que le Christ a demandé d'être libéré et exempté de cette loi, ce qu'il aurait pu faire, d'après saint Mathieu, 26, 53. « Ou ne penses-tu pas que je pourrais prier mon Père et il m'enverrait plus de douze légions d'Anges? Mais comment seraient alors accomplies les Ecritures qui disent que tout cela doit s'accomplir ». Ainsi pense Lugo (1).

D'autres veulent supprimer chez le Christ toute obligation en face de ce commandement, en le donnant pour un commandement conditionnel, en ce sens que Dieu n'aurait donné ce commandement au Christ Notre-Seigneur, son Fils fait homme, qu'après avoir prévu par sa *scientia media* sa volontaire acceptation et exécution. Tournely est de ce nombre (2). Sans doute la mort rédemptrice du Christ relève des éternelles décisions de Dieu, que Dieu, de toute éternité et en tant que l'exécution dépend de la volonté libre, a connues à la lumière de la *scientia media*. Mais l'impossibilité de pécher n'est pas chez le Christ indépen-

(1) *De inc.* Disp. 16. sect. 8. — (2) *De inc.* qu. 11. a. 4.

dante du libre consentement de sa volonté humaine libre ; mais, grâce à l'union hypostatique et à la vision béatifique, elle est donnée nécessairement comme un *non posse peccare*. Quoique Dieu ait prévu et prédéterminé de toute éternité sur la croix la mort du Christ et que le Christ ait même prévu infailliblement dans son intelligence humaine, avec la *scientia visionis* comme avec la *scientia indita*, sa mort volontaire comme quelque chose de réellement futur et répondant aux éternels décrets de Dieu ; quoique aussi le Christ avec une nécessité conséquente ait dû accomplir ce qu'il avait précédemment connu, afin que les décisions de Dieu ne soient pas rendues vaines, le décret de Dieu n'est pas pourtant un commandement. Le décret de Dieu ne reçoit pas du fait que son exécution par la volonté libre naturelle est prévue le caractère d'un commandement. Cela ne conviendrait ni pour Dieu législateur suprême ni pour le Fils de Dieu fait homme qui a voulu nous donner le plus parfait exemple de l'obéissance. En outre on ne peut expliquer de cette façon le caractère obligatoire de tous les commandements et lois qui s'adressaient à la volonté humaine du Christ. En effet Dieu a dû imposer la loi naturelle à toutes les créatures comme une obligation et il ne pouvait pas faire dépendre, pour le Christ, le caractère obligatoire de cette loi pour sa volonté humaine de son libre consentement.

Il reste encore deux autres essais d'explication, qui sans doute présentent quelques variétés, mais qui par rapport à la libre décision de la volonté aboutissent au même point, quand on décrit exactement leurs nuances. L'une a été exposée en toute exactitude et profondeur par Vasquez (1) et a été dans la suite adoptée, pour ce qu'elle a de principal, par la plupart des théologiens, parce qu'elle est la plus conforme aux paroles de la sainte Ecriture et des Pères. Vasquez s'arrête à réfuter les derniers thomistes mentionnés plus haut (n° 2) et suppose comme universellement admis que pour

(1) Disp. 74 du *De inc.*

toute œuvre méritoire le libre consentement de la volonté est une condition indispensable qui exclut toute prédétermination physique de la libre action de Dieu ou de tout autre principe externe (1). D'autre part les passages cités de la sainte Ecriture obligent à admettre que le Seigneur a reçu de son Père céleste l'ordre de subir la mort, que, d'autre part, il professe vouloir accomplir avec sa volonté libre. Mais Vasquez n'entend pas admettre comme exacte l'opinion de quelques-uns qui ne veulent voir l'obéissance libre de la volonté humaine du Christ aux ordres du Père céleste que dans ce fait qu'il a, dès le début de l'Incarnation, accepté les commandements de Dieu avec sa volonté libre (2). Il faut que le Christ ait été libre dans l'observation et l'accomplissement des commandements de Dieu. Egalement inexacte est, à ses yeux, la solution d'autres théologiens qui regardent la libre soumission de la volonté humaine du Christ aux commandements de Dieu comme possible, parce que l'union hypostatique et l'injonction d'un ordre à la nature humaine sont des principes extérieurs et agissant par le dehors : ils n'influencent donc pas physiquement et intérieurement la volonté humaine et laissent donc encore voir son libre consentement (3). Tous ces théologiens admettent chez le Christ l'imposibilité de pécher et ils lui refusent, par le fait, la liberté de choix en face des commandements de Dieu. La solution précédente ne suffit donc pas plus que celle qui s'appuie sur ce fait que l'activité morale qui est animée dans le Christ par la *scientia visionis* est bien nécessaire, mais non celle qui est guidée par la *scientia infusa*. Cependant il est impossible que la *scientia visionis*, dès qu'elle est animée et pénétrée par l'amour de Dieu, n'exerce pas son influence sur la volonté humaine, en sa qualité de force spirituelle supérieure, quand il s'agit de

(1) *Ib* n. 51 : Nam si voluntas ex se indifferens est ad plures actiones singulares et ad nullam earum a se ipsa, sed a solo Deo determinari potest, hoc ipso quod agens creatum est, non solum in bonis, sed etiam in malis eo modo indifferens erit et a solo Deo determinari poterit.

(2) *Ib*. n. 19. — (3) *Ib*. n. 22. — (4) *Ib*. n. 28.

l'observation des commandements de Dieu (4) ; car l'influence de la *visio* est essentiellement ininterrompue.

Il reste donc à expliquer les paroles de la sainte Ecriture uniquement dans ce sens que le Christ a reçu de son Père céleste l'ordre de sauver le monde et de souffrir la mort dans ce but ; mais dans sa substance ce commandement ne se rapportait qu'à la mort, non au sentiment qui inspirerait cette mort, au degré d'amour du prochain, de patience, de courage etc., non à la circonstance de la mort. Sur tous ces points le Christ avait pleine liberté et il pouvait donc mériter (1).

Quelque chose d'analogue se rencontre chez nous, quand l'acceptation de la mort devient pour nous une nécessité. Le sentiment avec lequel le sacrifice est offert, et en général toute l'action *in individuo* reste attaché à la libre manifestation de notre volonté, quoique la mort en général ne soit plus l'objet de notre choix.

En tout cela il est étonnant que Vasquez ne veut reconnaître aux actes de la charité, en tant qu'elle a Dieu pour objet, aucun caractère méritoire, parce que ceux-ci ont nécessairement procédé de la vision de Dieu. Sans doute le degré de charité et de béatitude nécessairement correspondant à la vision en Dieu se produit chez le Christ nécessairement et par dessus la perfection absolue de Dieu, de même qu'il se produit nécessairement chez tous les bienheureux. A bon droit sans doute Vasquez se refuse à admettre avec les thomistes la liberté des actes de charité, en tant que ceux-ci ont procédé non de la *scientia visionis*, mais de la *scientia infusa* (2) ; en effet la charité, en tant que fruit de la *scientia visionis*, a été exercée sans interruption par le Christ. Mais on ne voit pas pourquoi Vasquez soutient, comme

(1) *Ib.* n. 31 : Fuit igitur Christus liber etiam posito praecepto, ut ex hoc aut illo affectu moreretur et generatim in omni observatione praecepti positivi potuit operari ex variis affectibus... Praeterea liber fuit, ut ex tali speciali fine virtutis operaretur intensiori et remissiori affectu.

(2) Suarez l'admettait. Disp. 39. sect. 2.

une *opinio probabilior*, que la valeur méritoire n'appartient pas aux actes de charité, mais seulement aux œuvres de l'amour du prochain dans lesquelles se manifestent en même temps la miséricorde et la bienfaisance et aux actes des vertus morales (1). Si les actes de charité se produisaient chez le Christ jusqu'à ce degré d'obligation avec une nécessité antécédente, il faut l'entendre aussi des actes de la vertu morale, en tant qu'il y a obligation de la réveiller. Et même ce n'est pas par là qu'ils sont méritoires. Et ce n'est pas seulement pour un plus haut degré ou pour une manifestation parfaite de la vertu morale, mais aussi pour la charité que le Seigneur a la pleine liberté. La restriction mise par Vasquez à l'œuvre méritoire par l'exclusion des actes de charité ne paraît donc pas ainsi fondée, ou plutôt la charité admet plus clairement, dans tout acte comme tout autre vertu, une infinité de degrés pour l'intensité, la pureté et l'efficacité. Mais du reste, la théorie admet la possibilité du mérite dans toute œuvre humano-divine, même quand elle serait obligatoire en général (*generice*), parce que la bonne œuvre, en tant qu'individuelle, peut en tout cas particulier dépasser la sphère du devoir.

Le cardinal de Lugo soutient l'opinion que le caractère méritoire appartient aux actes de charité dans la vie du Seigneur, même en tant qu'ils procèdent de la *scientia visionis*, parce qu'ils ne sont pas nécessairement dirigés vers les biens finis et externes de la gloire de Dieu *in concreto* (2). Mais d'autre part, il restreint pour le Christ Notre-Seigneur et pour les saints dans le ciel le domaine du libre-arbitre, en soutenant que la *visio beatifica* n'admet qu'un choix entre des actes également bons, pas entre un meilleur et un moins bon (3) et du moins pas une possibilité morale,

(1) *Ib*. n. 11 sqq. — (2) *De inc*. Disp. 27. n. 4.

(3) *Ib*. Disp. 26. n. 134 : Licet Christus habuerit impotentiam moralem ad eligendum opus supererogationis minus perfectum, videtur tamen habuisse potentiam physicam : nomine autem potentiae physicae intelligo eam potentiam, quae rationis difficultatis annexae numquam reduceretur ad actum, sed tamen sufficit ad libertatem simpliciter.

mais seulement une possibilité physique d'un choix du premier genre.

Une conception, déjà signalée plus haut, va encore plus loin et ne consent à reconnaître qu'un commandement du Père céleste relatif à l'œuvre de la rédemption par l'oblation d'une satisfaction équivalente en général, mais en telle manière que le genre et le mode de son accomplissement dépendent, sous tous les points, de la libre volonté de l'Homme-Dieu. Sans doute le mot *mandatum* se trouve dans la sainte Ecriture pour désigner un conseil ou un désir ; mais si on dit que pour une volonté humaine du Christ déjà déterminée par l'union hypostatique un ordre n'aurait pas convenu plus que pour les bienheureux dans le ciel, on prouve trop. Le commandement indiqué aurait été inconvenant, tout comme la loi naturelle, pour l'Homme-Dieu. On ne remarque pas qu'un commandement peut être une émanation de la puissance législative, sans que la transgression soit supposée possible ou qu'il y ait à menacer de faute ou de châtiment avant la transgression. Les défenseurs de cette théorie sont obligés d'admettre ainsi le caractère obligatoire de la loi naturelle, même pour l'Homme-Dieu, parce que la loi naturelle vaut pour toutes les créatures, y compris la nature humaine, et comporte de soi la force obligatoire. Cette explication se recommande d'un autre côté. Elle ne garde pas seulement à toute œuvre morale dans la vie du Seigneur son caractère méritoire et sa valeur, mais elle lui attribue une perfection supérieure au devoir et donc une plus haute valeur. Mais ceci subsiste même dans la théorie précédemment exposée de Vasquez. Le genre et le mode d'accomplissement pouvaient être parfaits et en même temps libres dans les œuvres obligatoires, quant à l'objet. Cependant on peut reconnaître une certaine probabilité à cette dernière théorie, telle qu'elle a été soutenue, dans ces derniers temps après le concile de Trente, par

Petau (1), Pallavicini, Biva (2), Esparsa Artieda (3), Haunoldus, Holtzclau etc. jusqu'à Franzelin.

Comme preuves principales de cette conception des commandements donnés à Notre-Seigneur sous forme de conseils, Biva cite les passages suivants de la sainte Ecriture : Is. 53, 7 et Joan. 10, 18. « Personne ne me l'enlève (la vie), mais je la livre de moi-même ; j'ai le pouvoir de la livrer ; j'ai le pouvoir de la reprendre ». Il est remarqué, en même temps, que le Christ dans l'autre conception des commandements sous forme de lois obligatoires n'aurait pu mériter en acceptant la mort en soi ou en substance ni même en acceptant la mort dans les circonstances déterminées par Dieu. Précisément par sa mort sur la croix, le Christ aurait, disent-ils, offert principalement une satisfaction pour les péchés du genre humain et accompli en toute liberté cette décision de Dieu (Joan. 14, 31). Malgré cela, Biva est obligé d'admettre le caractère obligatoire de la loi naturelle pour le Christ Notre-Seigneur, et alors le mode d'activité correspondant chez lui à cette loi ne peut être considéré comme méritoire (4), en tant que vis-à-vis d'elle il n'a

(1) Cf. Petav. *De inc.* IX. c. 8. a. 6 : Huic quaestioni occurrimus sic, praeceptum illud ac mandatum, quod Christo Pater edidisse dicitur, velut de perferendis suppliciis ac luenda morte non absolutum imperium videri fuisse, sed simplicem significationem consilii ac voluntatis suae, qua multa illi proponebat Pater ad humanam recuperandam salutem remedia, ex quibus quod vellet eligeret, adeo ut quidquid ex omnibus capesceret, id sibi gratum esse ac placere monstraret, proindeque mandante se ac praecipiente faceret.

(2) *Curs. theol.* P 6. disp. 2. qu. 5 : Concludemus conciliari Christi impeccabilitatem cum libertate in praesenti providentia, dicendo cum Esparza, Haunoldo, Mauro, Lorca etc. praeceptum mortis Christo impositum non fuisse rigorosum, sed instar consilii onerosi, quamvis in alia providentia potuisset etiam conciliari, dicendo cum Arriaga, Hurtado etc. praeceptum mortis rigorosum fuisse impositum non Christo sed humanitati assumptae specificative acceptae.

(3) *De incarn.* qu. 32.

(4) *L. c.* Qu. 5. n. 14 : Concludo quod Christus Dominus relate ad praecepta naturalia... quae praecipiebantur non quidem sub comminatione odii et poenae, praecepto presse dicto obligante in conscientia, sed praecepto inducente necessitatem ad tales actus, vera sit sententia Vasquez,

pas de liberté de choix. La valeur méritoire résulte de l'observation de la loi naturelle uniquement par rapport aux circonstances de l'observation, car celle-ci est par le fait même volontaire. Si on admet cependant le caractère obligatoire de la loi naturelle pour Notre-Seigneur Jésus-Christ et si son observation garde le caractère obligatoire, on admet du même coup dans la vie du Seigneur la possibilité d'autres commandements et le pouvoir de les observer librement et méritoirement.

De tout cela il résulte que la supériorité de la conception qui entend les commandements comme des conseils peut, par le fait que la valeur méritoire de toute action morale subsiste dans la vie du Seigneur, se rattacher à la conception de Vasquez et de la plupart des théologiens. Il suffit de supposer — et cela apparaît digne, à un très haut degré, de l'Homme-Dieu — que le Christ ait observé ce devoir par vertu assez parfaitement pour dépasser les limites de l'obligatoire. *In concreto* toute action morale de l'Homme-Dieu était un *opus supererogationis*, sans qu'il soit nécessaire de la concevoir comme la plus parfaite qui se puisse imaginer, comme le pensait Lugo. C'était introduire l'optimisme dans la vie morale du Seigneur, et on n'y échappe pas encore en admettant la possibilité physique d'une action moins parfaite, mais seulement en admettant la possibilité morale d'une pareille action.

quod Christus erat liber tantum quoad circumstantias talium actuum et relate ad has tantum poterat mereri : at relate ad mortem nec habuit praeceptum rigorosum comminans odium nec praeceptum necessitans.

TROISIÈME PARTIE

HISTOIRE DES DOCTRINES ANTHROPOLOGIQUES APRÈS LE CONCILE DE TRENTE : ÉTAT PRIMITIF, PÉCHÉ, GRACE ET JUSTIFICATION.

CHAPITRE I

Erreurs des réformateurs et décrets du concile de Trente sur la justification ; articles de foi qui s'y rattachent.

§ 24

Erreurs anthropologiques de Luther et des autres réformateurs sur la justification, la grâce, la liberté, le péché.

La première période de l'histoire des dogmes se déroule principalement sur le terrain de l'anthropologie et de l'ecclésiologie ; c'est là encore que vont prendre leur développement les erreurs des réformateurs du commencement du XVIe siècle. Aucune hérésie encore n'avait obtenu autant de succès dans la chrétienté, ni ne s'était assuré une si longue persistance au cours des siècles. Le premier phénomène s'explique par l'accord où ces erreurs se trouvaient avec les

tendances de ce temps et le second par l'intime mélange des sociétés religieuses et des pouvoirs politiques que produisirent l'affaiblissement des États en Allemagne, en Suisse, dans les Pays-Bas et ailleurs et qui se fortifièrent et grandirent en s'unissant à ces nouvelles sociétés religieuses.

En ce qui concerne le courant du moment, il s'était formé au cours du XVe siècle, notamment chez le peuple allemand, un vaste mouvement de désaffection contre la papauté, comme contre toute l'organisation extérieure de l'Eglise ; il se manifesta par un appel universel à la réformation de l'Eglise dans son chef et dans ses membres. Ce mouvement s'était déjà fait jour dans les plaintes élevées dans les assemblées politiques contre les abus de l'Eglise. Ces mécontentements, n'ayant pas reçu de satisfaction, grandirent encore. Par le mélange intime de l'autorité religieuse et de l'autorité civile, tel qu'il s'était produit, notamment en Allemagne, tout le côté extérieur de la vie sociale était devenu si vigoureux que les éléments en lutte pour le libre développement de leurs forces trouvèrent partout obstacle et arrêt dans ce qui existait. Au commencement, la plus grande partie des mécontents ne voulaient que la suppression des abus réellement existants et une réforme de l'état des choses dans un sens chrétien ; mais les excitations passionnées de plusieurs provoquèrent une puissante fermentation dans tout le peuple, si bien que plusieurs redoutèrent un renversement général de l'ancien ordre de choses. Il arriva seulement qu'un hardi démagogue se plaça à la tête du mouvement et entraîna la multitude à la rebellion, en l'appelant à secouer le joug d'une autorité impatiemment supportée. Sans doute, entreprise à temps et auparavant, une réforme des conditions politiques et sociales des Etats aurait pu apaiser peu à peu ce mouvement. Le développement de la nation allemande aurait eu alors un cours plus ferme. Mais tel ne devait pas être son sort. Il se trouva un homme du peuple qui sut s'imposer par sa parole vigoureuse et puissante et qui ne se fit aucun scrupule de lancer la torche et de mettre le feu à une vaste matière in-

flammable, pour détruire tout ce qui s'opposait à un courant de plus en plus séducteur. Par là l'histoire du peuple allemand était lancée sur un terrain plusieurs fois foulé et il perdait tout d'abord la situation et l'influence qu'il avait jusqu'alors eues parmi les nations chrétiennes, comme étant le plus fort et le maître souverain.

A. Cet homme fut Luther, né en 1483 à Eisleben en Saxe. L'histoire des dogmes doit principalement exposer ses erreurs. Malgré leur affinité avec les tendances du moment et les aspirations du peuple, elles ne se seraient répandues ni si vite, ni si loin si un homme comme Luther ne les avait prêchées avec son éloquence extraordinairement puissante et populaire et ne les avait fait pénétrer dans tous les milieux populaires, grâce à l'imprimerie récemment découverte. Ajoutez à cela son cœur ardent et sa vive sympathie pour une réforme de l'état religieux et pour toutes les conditions de la vie, ce qui fit de lui un des hommes les plus populaires dans la plus grande partie de la nation allemande pour plusieurs siècles et en tout cas un des plus puissants tribuns populaires. Sa doctrine, il l'avait empruntée en grande partie à Wiclef et à Huss et aux autres hérétiques, et c'est seulement peu à peu, par une séparation graduelle d'avec l'Eglise, qu'il forma son système, qui fut modifié à diverses reprises par ses amis et ses contemporains, notamment par Mélanchton, dans son manuel théologique, *Loci communes*, et qui reçut différentes nuances dans les divers symboles des protestants. Déjà Bossuet devait, pour donner un tableau des croyances protestantes, composer une *histoire des variations de la doctrine protestante;* les protestants, notamment Planck (1), en ont fait autant plus tard ; et ceci est encore plus nécessaire pour notre temps depuis que la doctrine protestante est complètement détruite quant aux articles de foi.

(1) *Geschichte der Enstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegrifls.* Leipsig, 1799.

Lorsque Luther se fut nettement et complètement séparé de l'Eglise catholique, il était deux principes— on les a appelés plus tard le principe formel et le principe matériel — auxquels il ramenait son sytème doctrinal et par lesquels il le distinguait essentiellement de la doctrine catholique ; les autres thèses s'en dégageaient comme conséquences ou interprétations. Le principe formel consistait à rejeter l'autorité de l'Eglise et de la tradition et à établir que l'Ecriture sainte suffisait comme l'unique source des vérités chrétiennes, le principe matériel était constitué par une théorie particulière de la justification ; pour cette théorie, l'homme doit être justifié et sauvé uniquement par la foi aux mérites du Christ et leur attribution à sa propre personne. Cette dernière question appartient spécialement à la troisième partie de l'histoire des dogmes. Luther chancelait déjà dans d'obscures incertitudes avant de se séparer de l'Eglise : ce système fut tout particulièrement formé par lui et fut le résultat d'un travail intime de sa vie personnelle. Mais il fut accepté par les autres réformateurs, parce que l'esprit du temps, l'opposition contre l'Eglise et contre son influence, les conditions du salut de chaque homme réagirent sur lui sous une forme pratique.

Moine Augustin, Luther n'avait pas trouvé dans sa vocation le repos intérieur ; le contentement ni l'observation de la règle de son ordre n'avaient pu l'amener par l'acèse extérieure à dominer sa nature passionnée. Il en vint à se représenter la nature humaine comme incorrigible et il s'imagina qu'il ne pouvait être assuré de son salut que par une attribution purement extérieure des mérites du Christ et par la foi jointe à une confiance absolument sûre en cette attribution. Luther s'était longtemps occupé de telles pensées avant son apostasie, mais elles n'arrivèrent à prendre nettement corps chez lui que quand il fut entré en lutte avec l'Église sur les indulgences et sur les œuvres satisfactoires qui s'y rattachaient, car il regarda d'abord ces dernières comme inutiles puis

comme nuisibles. Et lorsque elles eurent pris corps et qu'il en fut venu à donner une formule intelligible et séduisante de sa théorie, la justification par la foi seule devint un drapeau, autour duquel se rangèrent tous ceux pour qui les divers exercices de la religion étaient devenus un fardeau pesant, qui voulaient se dispenser de lutter contre la nature sensible et jouir de toute indépendance et contrainte vis-à-vis de l'autorité de l'Eglise.

1. Le principe duquel procéda Luther dans la fondation de sa société religieuse et duquel il tira son système religieux, ce fut donc la doctrine de la justification par la foi seule. D'après la doctrine de l'Eglise la justification de l'homme déchu renferme deux moments: d'une part la sanctification positive par l'infusion des vertus divines, par la communication de la qualité d'enfant de Dieu et du droit à l'héritage céleste du ciel, et d'autre part la destruction du péché et de la dette. Le premier moment n'était pas nécessaire dans la sanctification originelle de l'homme dans le paradis terrestre; mais il l'est, maintenant que tous les descendants d'Adam, par le fait qu'ils descendent de lui, contractent son péché et sa dette. Chez les adultes un troisième élément se joint à ces deux, non il est vrai comme constitutif, mais comme prédisposant, à savoir la conversion du cœur, c'est-à-dire pour l'âme l'éloignement du péché par le repentir et la pénitence, son rapprochement de Dieu par la foi, l'espérance et la charité, non en ce sens que cette préparation assure un droit proprement dit (*meritum de condigno*) à la grâce de justification, mais simplement une aptitude à recevoir la grâce et un *meritum de congruo* qui excite bien l'espérance d'une récompense à attendre de la bonté de Dieu mais n'accorde nullement un droit à une récompense de la part de la justice de Dieu.

Tout autrement se présenta chez Luther la doctrine de la justification. L'élément le plus important, la sanctification positive par une justice infuse inhérente à l'âme, fut entièrement niée, et en cela consiste la principale différence entre

la justification selon la doctrine catholique et selon la théorie de Luther. Peu à peu on imagina, chez les protestants, d'admettre dans le sanctifié une sanctification positive, c'est-à-dire un principe efficace de grâce se rattachant à la sanctification et de reconnaître la nécessité des bonnes œuvres ultérieures. Seulement cette sanctification ne devait pas être regardée comme un élément de la justification, mais simplement comme un de ses fruits complémentaires et même comme un fruit qui résulte nécessairement de la grâce sanctifiante communiquée. Du moins celle-ci fut admise par tous ceux qui nièrent la liberté de la volonté humaine.

La justification consistait exclusivement, d'après Luther, dans ce second moment, dans la rémission de la dette du péché qui était conçue comme une non-imputation, comme un acte relevant exclusivement de Dieu (1). Mais d'après la conception de Luther, tout ce qui constitue le péché ne nous est pas enlevé, la concupiscence reste ; seulement elle n'est plus comptée comme une dette, parce que le justifié est revêtu de la justice du Christ et son péché est couvert.

Le troisième élément de la justification indiqué pour les adultes, c'est-à-dire la conversion du cœur par la pénitence, est également rejeté. Sa place est occupée par l'acte de la foi confiante ; et celui-ci fut réprésenté par Luther, aussi longtemps qu'il n'admit pas la liberté de la volonté humaine, comme un fruit résultant nécessairement de la grâce, comme un fruit dont on reconnaissait l'authenticité à la certitude avec laquelle le justifié croyait et affirmait l'imputation des mérites du Christ à sa personne (2).

Le pendant de la théorie de la justification était la théorie

(1) La formule de concorde explique également la justification, ainsi que les *Solid. Declar.* III de fide justif. § 11.

(2) Des preuves tirées des écrits de Luther sur ce point ne sont pas nécessaires, puisque aussi bien tous les symboles des Luthériens le reconnaissent. *Form. concord.*, *De just. fidei* n. 23 : Justitia fidei coram Deo in gratuita et benignissima imputatione justitiae Chriti (absque ulla nostrorum operum additione) consistit, quod videlicet peccata nobis remissa et tecta sint, neque nobis imputentur.

de la dépravation totale de la nature humaine par le péché originel ; et c'est sur elle que se fondait l'impossibilité d'une sanctification positive et d'une transformation. Sur ce point Luther professait des opinions gnostiques et il concevait le péché originel comme quelque chose de positif (1). L'intelligence de l'homme aurait été si bien détruite que dans les choses divines et morales il ne perçoit que l'erreur, et sa volonté aurait été à ce point affaiblie que maintenant il ne peut que pécher (2). L'état de celui qui est dans le péché originel fut assimilé à celui de l'ange déchu ; tout ce qui procède de la nature, chez le justifié même, doit être péché (3).

Luther niait spécialement et expressément chez l'homme la liberté de faire le bien ou le mal et il soutenait le fatalisme, même alors qu'il eut été pour cela attaqué par Erasme (4). Plusieurs de ses partisans se sont, il est vrai, ravisés sur ce point quand ils se sont convaincus des conséquences de ce fatalisme, comme nous le montrerons dans la suite. Mais ils ont renoncé à mettre de la cohésion dans son système, ils y ont introduit des contradictions et ont amené sa dissolution.

(1) Œuvres de Luther chez Walch, v. 726 : « La semence humaine dont j'ai été produit a été tout à fait viciée par le péché ; l'argile, la boue dont on fait le vase ne vaut rien, est gâtée. Que dois-je reconnaître encore ? Ainsi suis-je, ainsi sont tous les hommes ; la conception, la croissance, le développement de l'homme dès le ventre de sa mère, alors qu'il n'est pas encore né, avant que nous ne soyons de vrais hommes, tout cela est péché. »

(2) Œuvre de Luther, Vittemb. Ed. 1539, I, 100 : « Tout ce qu'il y a dans notre volonté est mauvais, et tout ce qui est dans notre intelligence n'est qu'erreur vaine et aveuglement. L'homme n'a donc en fait de choses divines que vaines ténèbres, erreur, méchanceté, mauvaise volonté erronée et intelligence.

(3) Walch XI, 1810.

(4) Walch XVIII 2050 et d. nº 120. L'autre pièce ou l'autre point est que nous disons que tout ce que nous faisons, nous ne le faisons pas par libre volonté, mais nous sommes contraints de le faire et c'est pour cela que cela est fait. Nous appelons cela une contrainte ; et cela doit bien être une contrainte qui ne peut être changée, et où la volonté ne peut s'appliquer à autre chose ou changer quelque chose et est attirée et chauffée d'autant plus par l'ardeur du mal qu'on veut plus lui résister. »

3. Avec la doctrine du péché originel devait s'accorder celle relative à l'état primitif de l'homme. De même que le péché originel était conçu comme quelque chose d'inhérent à la nature humaine et grandissant inséparablement avec elle, la grâce de l'état primitif de l'homme ne fut pas regardée comme un bien accidentel, mais comme un bien essentiel à elle dès l'origine (1). Dès lors le péché d'Adam, en tant que perte de sa propre nature, devenait inintelligible et dès lors aussi le péché, en tant que quelque chose de positif et comme élément de la nature, était inexplicable ; mais on ne s'en occupa pas plus que de la contradiction qui se produisait alors entre la grâce de l'état primitif et de l'état du chrétien justifié. Au lieu que le chrétien sanctifié était remis dans l'état où le péché d'Adam l'avait d'abord fait monter ; il ne put après sa renaissance qu'être mis en participation d'une justification imputée du dehors, alors qu'Adam avait possédé essentiellement une justice essentielle à sa nature.

4. Tout ce que l'homme a à faire de son côté pour avoir part à la justification et s'en assurer la grâce fut réduit par Luther et par tous les réformateurs à la grâce seule. Par cette dernière théorie seulement les réformateurs finirent par rendre leur doctrine de la justification intelligible au peuple ; alors seulement elle exerça sur la multitude son pouvoir d'attraction, surtout lorsque Luther eut su lui donner une couleur biblique et qu'il l'eut prêchée comme l'Evangile qu'on avait depuis des siècles placé sous le boisseau. Ce prétendu Evangile résonna comme une musique séduisante aux oreilles du peuple ; il se sentait désormais dispensé de toutes les œuvres satisfactoires réclamées par le péché, telles que jeûnes, vœux, purgatoire et importuns commandements d'Eglise. Cette doctrine avait même quelque chose

(1) Luth. *in Gen.* c. 3 (ed. Jen. I, 83) : Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet separatumque a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset, diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum etc. Egalement Calv. *Inst.* I, 15. 1 ; II, 1. 6.

d'original et de nouveau. Dans les écoles du moyen âge on avait bien discuté la séparation des deux éléments de la justification, et les nominalistes avaient admis non seulement la possibilité d'une rémission des péchés sans sanctification positive, mais même aussi la possibilité d'une sanctification positive, alors que Dieu laisserait subsister la dette des péchés (d'après sa *potentia absoluta*). Et en ce qui concerne la disposition morale à la justification, la fausse mystique inclinait, en rattachant l'âme à Dieu par des sentiments religieux qu'on présentait comme des actes de charité, à attribuer assez d'importance à ce fait pour que cette union avec Dieu pût subsister en dépit de graves transgressions morales extérieures. Pour se rattacher aussi intimement à Dieu par des sentiments religieux, il suffisait d'une foi confiante et on en venait alors aux idées des réformateurs. Cependant on n'avait pas encore entendu présenter la justification comme produite par la foi seule et moins encore dans le sens où Luther expliquait la foi.

La foi n'était pas pour lui principalement un acte de l'intelligence et de la croyance, mais de la volonté ; ce n'était pas la foi vivante, c'est-à-dire pénétrée et animée de charité, telle que l'enseigne l'Eglise catholique, mais la foi unie à une confiance absolue non seulement aux mérites du Christ, mais aussi à leur imputation à notre propre personne. Il était attribué tout gratuitement à cet acte de foi confiante une certitude absolue et elle était réclamée comme sa marque, quand elle devait opérer la justification (1). Cette certitude de la foi était arbitraire ; car c'est ce qu'il y a de suffisant et de surabondant dans les mérites du Christ et non son imputation à une personne déterminée qui peut être une vérité révélée et un objet de foi divine absolument certaine. Il y a pleine contradiction à faire de cette certitude une condition préalable de la justification ou de l'imputation des mérites du Christ. Les réformateurs croyaient échapper à cette contradiction en présentant cette certitude comme

(1) Ainsi même Mélanchton dans le symbole *Apol. Conf.* III, 216.

un effet de la grâce ou de l'inspiration du Saint-Esprit. Mais cette prétention manquait de preuve péremptoire. Chacun pouvait bien dans sa pensée trouver un doux oreiller et une consolation pour sa conscience à n'avoir rien à craindre de ses péchés et de sa faiblesse et à être assuré certainement de son salut. Mais dès qu'on doit regarder, d'après la doctrine toute claire de la sainte Ecriture, une disposition morale, notamment le repentir, la pénitence, la foi, l'espérance comme une condition préalable de la justification, il n'est pas douteux le moins du monde que la foi absolue en la grâce de Dieu doive être accompagnée de la crainte de n'avoir pas fait ce qui dépendait de nous pour la justification.

En outre l'acte de foi réclamé par Luther n'était pas considéré comme une disposition à la grâce, mais comme la cause instrumentale (*causa instrumentalis*) par laquelle le chrétien s'approprie les mérites du Christ pour couvrir ainsi ses péchés ; au contraire, d'après la doctrine catholique, la foi est le premier élément (*radix et firmamentum omnis justificationis)* de la disposition, et le Baptême, par rapport au sacrement de pénitence, l'instrument à l'aide duquel le pénitent s'approprie la grâce. Dans le système doctrinal des réformateurs les sacrements étaient tout au plus des instruments éloignés qui ranimaient et vivifiaient la foi, mais celle-ci était tenue pour la cause instrumentale immédiate par laquelle l'individu s'appropriait les mérites du Christ.

Grand fut l'embarras des réformateurs quand on leur demanda comment un tel acte de foi pourrait se produire dans la nature totalement viciée de l'homme. Luther se tira d'affaire par cette échappatoire : l'acte de foi, en tant qu'acte du pécheur, était bien inutile et imparfait, mais par l'amour du Christ il lui était compté comme un acte de justice (1). D'autres tels que Calvin soutinrent que l'acte de foi était opéré par l'Esprit-Saint seul.

Cependant Luther pensait que cette doctrine de la foi opérait dans le chrétien une véritable humilité : en l'invi-

(1) Ainsi dans le commentaire sur l'Ep. aux Galates.

tant à attendre tout son salut exclusivement du Christ et non de sa propre coopération, il l'amenait à la reconnaissance envers son Sauveur et à une profond sentiment religieux. Mais en réalité cette théorie devait produire de tout autres fruits et elle ne tarda pas à les produire réellement. Les temples de Dieu laissés vides et la suppression de tout exercice religieux, à l'exception de la prédication, n'étaient pas des signes de religion ; quant à l'humilité, elle est une vertu morale qui nous prépare et nous excite à soumettre joyeusement à Dieu notre libre volonté, et nos autres facultés et, dans ce sentiment, à observer ses commandements. Elle ne saurait le moins du monde se fonder ni se vivifier sur cette erreur, que nous n'aurions nullement à coopérer au bien (1).

5. A la doctrine de la foi correspondait celle des bonnes œuvres, de leur caractère méritoire et des lois morales. Les bonnes œuvres, c'est le Saint-Esprit communiqué dans la justification qui doit les produire subsidiairement, mais par lui-même sans aucune coopération du justifié (2). Manifestement elles ne peuvent valoir comme œuvres moralement bonnes ; même Mélanchton, qui pourtant voulut maintenir le libre arbitre contre Luther dans les éditions ultérieures de ses *Loci communes*, soutint que les bonnes œuvres, en tant que la nature humaine se manifestait forcément chez elles, devraient être considérées comme impures et peccamineuses (3). Pour le chrétien, il fallait donc

(1) Cf. Moehler. *Symbolik*, p. 184.

(2) Luther dans la préface de son commentaire à l'épître aux Romains (chez Möhler. *Symb.* 163). La foi est en nous une œuvre divine qui nous transforme, nous enfante de nouveau en Dieu, tue le vieil Adam, fait de nous, pour ainsi dire, d'autres hommes, par le cœur, le sentiment, et les autres facultés, et nous communique le Saint-Esprit. Cette foi est quelque chose de vivant, d'efficace, si bien qu'il est impossible qu'elle n'opère pas toujours le bien. La foi ne commence pas par demander s'il y a à faire de bonnes œuvres, mais avant de se manifester par là, elle a déjà accompli plusieurs bonnes œuvres et elle est toujours occupée à agir. » De même chez Walch III, 63.

(3) Mélancht. *Loci*, p. 108.

en venir uniquement à l'acte de foi confiante; c'est là ce qui donne aux bonnes œuvres des justes une valeur méritoire pour le ciel et même une valeur tout à fait égale (1).

Diverses espèces de bonnes œuvres étaient pour plusieurs pénibles et ennuyeuses, les réformateurs les rejetèrent comme n'étant nullement bonnes dans leur objet, par exemple, les œuvres de pénitence, le jeûne, les vœux, le célibat etc. Les réformateurs ne reconnaissaient pas cependant la puissance législative de l'Eglise, et ils se laissèrent entraîner non à rejeter le caractère obligatoire de plusieurs bonnes œuvres, mais aussi à contester leur bonté morale, lorsque ils élevèrent des objections du point de vue de la raison naturelle contre diverses œuvres relevant de l'ordre surnaturel.

Les réformateurs voulurent notamment rejeter la différence entre les œuvres obligatoires et conseillées, c'est-à-dire surérogatoires, parce que cette négation résultait comme une conséquence nécessaire de leur croyance au caractère peccamineux de toutes les œuvres humaines, en tant qu'elles procèdent de la nature humaine.

Tous les réformateurs rivalisèrent particulièrement contre la doctrine catholique du caractère méritoire des bonnes œuvres, en quoi ils faisaient toujours cette supposition : l'Eglise catholique considère la grâce sanctifiante elle-même comme un objet du mérite humain (d'un *meritum de condigno*) ; elle affaiblit ainsi l'efficacité des mérites du Christ et les considère comme insuffisants pour la justification, puisque ils doivent être complétés par des mérites humains. Il n'en était rien. Aucun théologien de

(1) Œuvres de LUTHER EISL. Edit. I, 161. Dieu ne demande pas combien d'œuvres et quelles grandes œuvres nous avons faites, mais combien la foi est grande. Il n'y a aucune différence entre les œuvres, elles sont toutes égales devant Dieu, les grandes et les petites, mais chez nous elles sont envisagées entre elles ou les unes par rapport aux autres. Les païens jugent d'après les œuvres. Les chrétiens doivent juger d'après la foi ; la foi est-elle grande, les œuvres sont grandes ; est-elle petite. les œuvres sont petites.

l'Eglise n'a jamais soutenu cela ; encore moins l'Eglise. Ce qu'elle a toujours enseigné, le concile de Trente l'a défini dans la sixième session.

Malgré cela, cette négation du caractère méritoire des bonnes œuvres passa dans tous les symboles des protestants. La formule de concorde de 1587 se ravise seulement en assignant aux bonnes œuvres une récompense temporelle et un accroissement de gloire comme récompense (1). Pourquoi alors la grâce ? Il n'y a pas de place dans le système doctrinal des réformateurs pour un accroissement de grâce sanctifiante. La séparation et l'exclusion de toute sanctification positive en dehors de la justification avait l'autorité d'un principe.

Quand les réformateurs se vantaient d'avoir bien marqué, dans les bonnes œuvres, l'importance et la signification de la foi et ainsi l'âme même des bonnes œuvres, alors que l'Eglise catholique ne considère que les bonnes œuvres extérieures comme méritoires et le ciel comme une récompense, pour ainsi dire *ex opere operato* (2), il suffit ici d'indiquer tout d'abord la doctrine du concile de Trente sur la foi et les mérites (3). Ce que les protestants attaquaient ainsi comme la foi de l'Eglise n'a jamais été enseigné par aucun théologien catholique.

En corrélation avec la doctrine du défaut de libre volonté et des bonnes œuvres ils présentaient celle des lois morales. Que les lois de l'Eglise n'eussent plus de valeur pour les protestants, nous l'avons montré plus haut. Ils prétendaient, il est vrai, justifier leur prétention en soutenant qu'il ne s'agissait ici que de traditions humaines et de cérémonies qui avaient été instituées par les hommes (4). Ils ne niaient pas pour cela le rôle et la mission de l'Eglise, c'est-à-dire des Apôtres et de leurs successeurs légitimes, à propos desquels la sainte Ecriture contient les paroles si claires de

(1) *Form. conc.* I. IV. § 25.
(2) Melanch. *Apolog. Conf.* III. 155. — (3) V. plus bas § 26.
(4) *Apol. Conf.* IV, 30 sq

saint Mathieu 18, 18: « Ce que vous lierez sur la terre, sera lié dans les cieux et ce que vous délierez sur la terre sera délié dans les cieux ». Mais même les lois divines n'avaient pas été données par Dieu aux hommes pour qu'ils les suivissent, mais afin qu'ils fussent saisis par l'action insurmontable de la crainte et de la terreur et que, dès lors, ils cherchassent asile dans le Christ et se rendissent par la foi participants de ses mérites. L'Evangile, comme s'exprimait Luther, n'a dû donner aucune loi ; il a dû prêcher seulement la rémission des péchés par la foi (1). Le Christ a dû accomplir la loi pour nous, afin de nous en délivrer. Luther dans son catéchisme n'en explique pas moins le décalogue comme s'il était encore obligatoire, même pour les chrétiens. Dans la dernière formule de concorde, il est entendu dans ce sens que la loi a encore, outre l'excitation à la crainte et le rapprochement vers le Christ, un troisième but, même pour les chrétiens justifiés, à savoir de servir de miroir où ils puissent reconnaître leur propension au péché, pour concevoir de là toujours de nouvelles excitations à s'attacher à la foi.

6. La théorie de la justification des réformateurs eut encore des conséquences erronées. Si la foi aux mérites du Christ et à son imputation est le seul moyen d'obtenir la justification et l'oubli de nos péchés, il faut considérer l'incrédulité comme l'unique péché mortel qui fasse perdre la grâce de la justification. Ainsi pensait Luther (3).

Si le péché originel, en tant que concupiscence, reste encore dans les justifiés et n'est couvert qu'extérieurement, on ne comprend pas comment le juste deviendra capable

(1) *Comment. de l'ép. aux Gal.* p. 257 : « Disons donc que même les dix commandements n'ont aucun droit à accuser et à effrayer la conscience où le Christ règne par sa grâce, puisque le Christ a supprimé ce droit de la loi en devenant malédiction pour nous.

(2) *Form. Conc.* VI, n. 14.

(3). Walch XIII, 1480. La *Summa summarum*, c'est de ne pas croire au Fils unique de Dieu ; voilà l'unique péché du monde pour lequel le monde sera jugé.

d'entrer au ciel, où rien d'impur ne parvient. Si le péché a son siège dans l'âme, les réformateurs étaient obligés de supposer, au moment de la mort, une merveilleuse mainmise de Dieu sur elle ou un travail magique par lequel s'opérait la purification de l'âme qui ne pouvait être opérée ici-bas sur la terre. Ou bien il leur fallait admettre là haut un lieu de purification pour tous ; mais le purgatoire avec ses peines temporelles, les œuvres satisfactoires pour les péchés véniels et les peines temporelles, ne s'accordant pas avec son système doctrinal fut rejeté par Luther (1). Il resta encore l'opinion gnostique que le péché, qui était propre à chacun, par suite de sa descendance charnelle d'Adam, avait son siège dans le corps de l'homme et était donc complètement anéanti et détruit (2) dans la mort et dans la résurrection glorieuse, comme par la vision de Dieu. Ou bien on passait par dessus ces difficultés et on admettait la destruction du péché par la mort.

Le culte des saints dans le ciel ne pouvait être condamné, à aucun point de vue dogmatique, si la canonisation prononcée par l'autorité de l'Eglise n'avait gêné les réformateurs. La confession d'Augsbourg admet le culte des saints (3), mais rejette leur invocation, principalement par des considérations morales, par la raison que par là on infirmait l'autorité de notre unique médiateur Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'on rendait à des créatures, sous une forme superstitieuse, un culte excessif ; tout autant de raisons qui n'étaient pas en cause et qui dérivaient tout au plus d'un abus possible. Si les saints dans le ciel prient encore pour nous au ciel plus efficacement que sur la tere, il est donc convenable de recourir à leur intercession.

Tels furent les points les plus importants sur lesquels les réformateurs s'écartèrent de la doctrine de l'Eglise en ce

(1) *Art. Schmalc.* II. de Missa n. 12 : Quapropter purgatorium, et quidquid ei solemnitatis cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est.

(2) Ainsi la *Form. Conc.* VI. n. 25.

(3) P. I. art. 21.

qui concerne l'anthropologie. Les articles de foi relatifs à Dieu et au Sauveur n'en furent pas encore directement atteints ; les réformateurs admirent même le symbole des Apôtres, ceux de Nicée et de Constantinople et expressément celui de saint Athanase (1). Cependant les doctrines sur les articles relatifs à l'œuvre de la Rédemption exerçaient parmi eux une troublante influence sur les articles de foi, alors qu'ils n'entendaient plus au juste ni l'œuvre rédemptrice du Christ, ni sa fonction de maître et de pasteur divin dans ses divers rapports avec le genre humain et la coopération de l'homme.

Mais sur le domaine de l'Ecclésiologie plusieurs erreurs et contradictions s'opposèrent, au fur et à mesure du développement de leurs doctrines, à l'organisation ecclésiastique établie par Dieu ; nous les mentionnerons dans la partie suivante de l'histoire des dogmes.

Si enfin nous jetons un regard sur le système doctrinal tel qu'il s'est développé, pour en dégager l'idée directrice que Luther a mise en tête et qui, à son avis, devait trouver son expression dans les diverses propositions, les réformateur pensaient que dans le Christianisme on en était venu à un puissant sentiment du péché, à une confiance absolue dans la force et l'efficacité des mérites du Christ, à un abandon total au Christ Notre-Seigneur ; c'est en cela que consistait pour lui l'esprit de l'humilité chrétienne. Mais comment le sentiment du péché pouvait-il être vivant et puissant si l'on niait la liberté de la volonté humaine ? Et comment la vertu chrétienne de l'humilité pouvait-elle être édifiée là-dessus si une soumission de notre propre personne, partant de la volonté libre, avec tous les dons naturels et surnaturels, sous la main de Dieu et sa volonté, était transformée en un sentiment aveugle et religieux ?

Sans doute la multitude qui suivait le drapeau des réformateurs se laissait guider par d'autres considérations et prêtait un tout autre principe à la nouvelle théorie de la justification. C'était le salut assuré sans l'intermédiaire de

(1) Ce sont ceux qui sont mis en tête de la *Conf. Aug.* (*Hase*, p. 1).

l'Eglise, par l'adhésion immédiate de chacun au Christ, sans l'intervention de l'Eglise avec son autorité doctrinale, sacerdotale et pastorale. S'émanciper de l'autorité de l'Eglise visible, telle était l'idée qui donnait son unité au principe formel (1). Les chefs du mouvement cherchaient à donner à ce principe une couleur religieuse et ils renchérissaient dans l'exposé des doctrines de l'Eglise ; dans la peinture, poussée au noir, de l'état accidentel de l'organisme ecclésiastique, dans lequel il y avait sans doute bien des parties pourries et qui par la permission de Dieu succombaient, afin que l'Eglise ne succombât dans un état pire et ne devînt la proie de la langueur avec ses éléments sains.

B. A côté de Luther se produisirent parmi les rénovateurs de l'Eglise, au XVIe siècle, Zwingle (2) et Calvin. Ils furent eux aussi les chefs des réformés ou de la confession réformée, en groupant autour d'eux leurs adeptes, sous ce nom.

Pour les principes généraux ils étaient d'accord avec Luther ; leurs points de différence ne portaient principalement que sur des détails dans la théorie de la justification et de la cène. Sur ces deux points il se produisit aussi même chez les Luthériens des controverses et des conceptions différentes ; plus encore sur le premier point que sur le second. Des trois éléments de la justification (§ 24) il en était deux, la sanctification positive et la libre coopération de l'homme, qui furent contestés par Luther ou entendus d'une façon erronée. Sur ces deux points il se produisit diverses divergences : les uns voulaient en garder plus d'éléments, les autres moins. On ne put arriver à une conception claire et unique. Zwingle, né le 1er janvier 1484 à Wildhaus en Toggenburg, fut le réformateur de Glaris, Ein-

(1) Cf. Néander. *Dog. Gesch.* II. 214. Les deux (le principe formel et le principe matériel) viennent à s'unir dans ce fait que le Christ historique est la seule source du salut, à l'opposé de l'Eglise, qui sert d'intermédiaire pour le salut et la connaissance du salut. »

(2) Les écrits ont été tous édités par Gualhter 1545 et s.

silden et Zurich. Il suivit à peu près la même voie que Luther; cependant il s'éloigna encore plus de l'Eglise dans sa théorie sacramentaire. Mais en se séparant de Luther dans la théorie de la justification, il ne put arriver à un ensemble systématique. Il niait d'un côté toute dette attachée au péché originel et ne l'entendait que comme une maladie morale, au même titre que la concupiscence, l'égoïsme (1). D'autre part, il admettait une prédestination absolue et même le supralapsarisme (2); cependant il adoucissait la nécessité de la doctrine de la foi pour la justification en supposant le salut et une certaine foi possibles même dans le paganisme.

Après la mort de Zwingle (1531), Calvin (né en 1509 à Noyon, mort en 1564 à Genève) prit la tête du parti des réformés. Il n'exerça pas cependant assez d'influence pour que toutes les confessions de foi dans les divers pays acceptassent toutes les thèses calvinistes, dans tous les points accessoires, et se rattachassent étroitement à Calvin. Le caractère principal de sa doctrine fut la prédestination absolue et elle n'a pas même été adoptée telle quelle par tous les réformés. Mais il la présente, de la façon la plus intransigeante, dans son ouvrage des *Institutiones*. Il ne reconnaît à l'homme qu'une liberté nominale de la volonté, en comprenant par là l'exemption de toute contrainte extérieure, mais non de toute nécessité interne. Il admet même expressément celle-ci, en enseignant que Dieu, dont il identifie la prescience avec la prédestination, exécute avec une puissance irrésistible le décret du salut ou de damnation conçu de toute éternité et opère par l'homme le bien comme le mal, y compris le premier péché d'Adam (3). Comme signe de prédestination, Calvin ne compte pas seulement l'absolue certitude d'obtenir la justification, mais le fait d'appartenir au nombre des prédestinés (4). De là la supposition que les prédestinés ne peuvent plus pêcher gravement, mais seulement les réprouvés.

(1) *De peccato originali declaratio ad Urbanum Rhegium* (Opp. III, 627.)
(2) *De providentia* c. 6. — (3) *Inst.* III, 21. — (4) *Ib.* c. 2.

§ 25

Dissolution graduelle de la théorie luthérienne de la justification par les diverses fractions et les diverses confessions protestantes.

L'histoire témoigne que les vérités surnaturelles ne peuvent se maintenir vivantes sans l'autorité infaillible de l'Eglise qui veille et règle les controverses. Si elles sont abandonnées à l'intelligence finie et naturelle de l'homme et à une interprétation subjective qui décide de leur sens, elles succombent sous un travail dissolvant de décomposition et d'analyse. Et même le Christ Notre-Seigneur n'a pas reconnu à l'homme individuel d'autorité décisive sur la vérité prêchée par lui ; et il ne lui a été promis par le Saint-Esprit aucune lumière qui l'éclaire contre l'erreur. C'est ce que montre encore l'histoire de la théorie luthérienne de la justification. Ici sur ce point on vint jusqu'à étaler en public, l'erreur engagée dès l'origine dans plusieurs contradictions et elle fut représentée par des hommes qui se posèrent bien en démagogues et surent se familiariser avec les gouts et l'esprit du peuple, mais qui étaient dans la plus complète ignorance de ce qui touchait la théologie et qui ne savaient, ni s'exprimer ni argumenter enthéologiens.

1. Sur les grâces de l'état primitif, Luther avait enseigné qu'elles n'avaient point été un bien accidentel, mais avaient appartenu à la nature de l'homme(plus haut § 24).Sur le sens de cette thèse, Luther s'est aussi peu clairement expliqué que sur la corruption totale de la nature humaine par le péché originel ; il n'a donné aucune explication sur ce qui appartient en général à la nature de l'homme. Les profes-

(1) Qu'on compare, à ce sujet, les écrits des théologiens catholiques d'Espagne et des Pays-Bas, de Melchior Cano, de Suarez, de Ripalda, de Lessius avec ceux de ces réformateurs.

sions de foi protestantes laissent de côté la question et répètent les paroles de la sainte Ecriture, à savoir que l'homme a été créé à l'image et ressemblance de Dieu, ou bien elles ajoutent encore que cette image a consisté dans la connaissance et la crainte de Dieu et dans la confiance et l'amour pour lui (1). Les symboles réformés n'ont rien, non plus, de précis (2). Les Sociniens renouvelèrent complètement le pélagianisme et contestèrent toute élévation surnaturelle de l'homme. Avec quelle exactitude au contraire la Scolastique avait construit cette doctrine de l'état primitif !

2. Le péché originel fut représenté par Luther comme une corruption totale de la nature humaine à laquelle était attachée la perte de toute volonté libre pour le bien. Mélanchton affaiblit déjà cette doctrine, et il s'accorda assez dans l'explication du péché originel, telle qu'il la donne dans ses *Loci*, avec l'Eglise, au moins pour les termes (3). Cependant la perte de la justice originelle n'avait pas, chez lui, le sens que l'Eglise y a attaché, et il ajoute dans la confession d'Augsbourg que la concupiscence est en vérité un péché (4). Avec cet adoucissement un autre vint à la suite ; il avait trait à la coopération de la volonté libre avec la grâce. Car si celle-ci n'est pas anéantie par le péché originel, elle doit coopérer avec la grâce. Là dessus naquirent chez les Luthériens les controverses synergistiques qui se rattachaient tout intimement aux diverses opinions émises sur les facultés morales de l'homme déchu. Mélanchton procéda ici par degrés. Dans l'édition de ses *Loci* de 1535 il cite, à côté de la parole de Dieu et de la sainte Ecriture, la volonté humaine comme troisième cause de conversion, et dans la confession

(1) *Apol. Conf. Aug.* I, 52.

(2) *Conf. Helv.* II. 8. — *Cat. Heidelb.* 6. — *Conf. Belg.* art. 11.

(3) *Loci* V : Peccatum originis est carentia justitiae originalis, id est, est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis.

(4) Art. 2 : Docent quod... omnes homines... nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum.

d'Augsbourg dès 1540 (Art. 18), on lit : « La justice spirituelle est opérée en nous quand le Saint-Esprit nous donne son aide ». Luther néanmoins reste attaché à ses opinions sans se séparer de Mélanchton. Cette séparation n'eut lieu qu'après leur mort ; parmi leurs disciples, Pfeffinger et encore plus Victorin Strigel d'Iéna se prononcèrent pour la liberté humaine et la coopération, Flacius pour les thèses originelles de Luther ; il renchérit même en affirmant que la nature humaine avait été transformée par le péché originel en une substance mauvaise qui ne pouvait qu'opposer de la résistance dans l'œuvre de la conversion (1). La formule de concorde de 1587, qui voulut en général faire revivre la doctrine originelle de Luther, chercha à prendre un moyen terme sur ce point, et elle affirma d'un côté que la nature humaine avait été corrompue dans ses facultés spirituelles, dans sa raison, dans sa volonté libre et dans son cœur. Mais elle déclare contre Flacius que le péché originel n'est pas la nature de l'homme (2). Ce symbole ne put se faire généralement accepter, pas même chez les Luthériens.

Les symboles des réformés ont abandonné ces vues extrêmes ; elles ne reconnaissent qu'un affaiblissement de l'intelligence et de la volonté libre, au point que l'homme ne peut plus ce qu'il pouvait dans l'état primitif (3), et ils attribuent expressément à l'homme déchu la volonté libre, quand ils ne professent pas le calvinisme.

Les Arminiens niaient, comme autrefois Zwingle, que le péché originel fût une dette ou un châtiment. Les Sociniens renouvelaient le pélagianisme : ils ne voyaient un péché dans la concupiscence que dans la mesure où, par suite des péchés fréquents, elle devenait désordonnée dans l'homme. La mort était d'après eux l'unique punition et l'unique suite du péché d'Adam. Ainsi même pour le péché

(1) *De peccato originali* (ed. Bas. 1568) p. 655.
(2) Ed. Hase p. 640, 645. — (3) *Conf. Helv.* II. 9.

originel il est impossible de déterminer ce que maintient la doctrine générale des protestants.

3. La justification devait, d'après la doctrine de Luther, exclure toute sanctification positive à titre d'élément constitutif (1). Quelle méconnaissance de toute la théologie chrétienne n'y a-t-il pas dans cet article à l'aide duquel on prétendait ressusciter le pur christianisme ! Une seule voix s'éleva contre cet article, mais sans trouver d'écho ; ce fut celle d'Osiander († 1552) qui, du moins, fit consister la justification et la sanctification dans un acte positif. A Kœnigsberg sa doctrine trouva un contradicteur dans Joachim Mœrlin ; la proposition d'accommodement du théologien Wurtembergeois Brenz, qui, comme quelques théologiens de Cologne, admettait une justice du Christ imputée extérieurement et une justice du Christ intérieurement inhérente comme des éléments se complétant mutuellement dans la justification, n'obtint aucune approbation.

4. Les protestants prétendaient que la justification était produite par la foi seule, à l'exclusion des bonnes œuvres ; elle était une foi de confiance, jointe à une certitude absolue, en sorte que cette foi était la cause instrumentale de la justification. Cet article se retrouve dans tous les symboles des réformés (2). Mais les bonnes œuvres devaient après coup résulter de la foi comme conséquence naturelle, et on devait donc pouvoir reconnaître précisément la vraie foi aux œuvres. La confession d'Augsbourg admet donc la nécessité des bonnes œuvres (3). Les discussions « majoristiques » prirent fin quand Major affirma publiquement, en 1552, que les bonnes œuvres étaient nécessaires

(1) Kœllner *Symb*. I. 650 donne ceci comme étant la doctrine des protestants : « La justification n'est pas une communication de la vertu réelle, comme l'admet l'Eglise catholique, mais elle est seulement un *actus forensis* de Dieu par lequel serait changé le rapport de l'homme vis-à-vis de lui, mais non l'homme lui-même. »

(2) Cf. *Conf. Helv.* II. c. 16. — *Heidelberger Katech.* Question 21 (Cf. Hagenbach, *Dog. Gesch.* page 599).

(3) Art. 20, p. 16.

pour obtenir la béatitude. Il fut combattu par les pasteurs Amsdorf de Hambourg et Flacius de Lubeck, qui l'accusaient de sacrifier le principe même du protestantisme et d'admettre comme condition essentielle de la justification une sanctification et une justice inhérentes à l'âme. Ils aggravèrent la doctrine de Luther, en condamnant comme nuisibles les bonnes œuvres. La formule d'union de 1587 adopta un moyen terme, en affirmant que les bonnes œuvres n'étaient pas nécessaires pour obtenir la béatitude, mais qu'elles étaient nécessaires en général, pourvu qu'on n'en fît pas une condition préalable et un élément constitutif de la justification (1).

Les plus anciens symboles des réformés contenaient la même doctrine (2). Mais les Remontrants et les Sociniens s'en écartèrent et affirmèrent que la foi sans les œuvres est une foi morte et ne justifie pas (3). Telle fut aussi la doctrine des Mennonites (4).

L'opinion d'après laquelle la justice du Christ est imputée au pécheur, d'une manière purement extrinsèque, trouva des adversaires décidés dans les mystiques protestants, comme Schenckfeld et Jacob de Bohême ; ceux-ci n'arrivèrent pas cependant à se faire une idée juste de la sanctification positive.

Il ne restait plus qu'un point sur lequel les protestants étaient tous d'accord : les bonnes œuvres n'étaient méritoires ni de la béatitude ni de l'augmentation de la grâce sanctifiante.

Ces diverses opinions sur la nécessité des bonnes œuvres donnèrent naissance à autant d'opinions différentes sur l'importance de la loi morale ; en même temps qu'elles, surgirent les disputes des Antinomiens et des Synergistes.

Ajoutons les conceptions diverses de la prédestination,

(1) IV *De bonis operibus* n. 22 sqq.
(2) *Conf. Helv.* II. c. 15. — *Heidelb. Kat.* Quest. 21.
(3) *Conf. Remonstr.* XI, 1.
(4) Ris, *Confess.* art. 21 (Voir Hagenbach, *D. G.* 600

telles que nous les avons déjà exposées au paragraphe précédent et nous constatons que le principe matériel du protestantisme, considéré dans la plupart de ses applications précises, était condamné déjà au XVIe, et encore plus au XVIIe siècle, à un travail de dissolution absolue. Il ne resta bientôt plus comme trait d'union que le principe formel, à savoir que la sainte Ecriture suffisait comme unique source de la foi. Après avoir remarqué ce défaut de leur doctrine, les réformés remplacèrent la certitude de son propre salut qu'ils supposaient et exigeaient tout à fait arbitrairement, comme un effet du Saint-Esprit, dans tout justifié, par la croyance certaine en l'inspiration de la sainte Ecriture et à la divinité de son contenu (1). Or cette inspiration du Saint-Esprit en chacun de nous, pour nous donner la certitude au sujet du contenu de la sainte Ecriture, est une supposition aussi gratuite que celle de la certitude de notre salut, que Luther prêchait comme le nouvel évangile.

§ 26

Doctrine du concile de Trente au sujet de l'état primitif, du péché originel et de la justification.

De violentes tempêtes s'étaient déchaînées contre l'Eglise et des commotions terribles avaient semblé l'ébranler au XIVe siècle, tandis que la plupart des fidèles ne savaient plus, au milieu du schisme d'Occident, reconnaître le vrai chef de la chrétienté. Au XVe siècle encore, le sentiment général de la nécessité d'une réforme de l'organisme ecclésiastique tout entier se manifestait de toutes parts. Mais jamais, depuis l'arianisme et l'invasion des barbares, il ne s'était élevé contre l'Eglise de tempête plus violente qu'au XVIe siècle. Alors, au milieu de ces temps troublés,

(1) Cf. Dorner, *Geschichte der prot. Theol.* p. 544, ss.

celle-ci eut recours à un dernier moyen de salut : elle réunit un concile œcuménique dont la mission devait être de condamner les nombreuses et dangereuses erreurs de cette époque, faire briller la lumière de la vérité divine et purifier les mœurs, en veillant à l'exécution rigoureuse de ses décrets : tel fut bien le concile de Trente. Il commença ses travaux en Décembre 1545 et, après les avoir suspendus à deux reprises, il les continua jusqu'en 1563. Les Pères exposèrent d'abord dans la IVe session la doctrine touchant les sources de la foi, la sainte Ecriture et la tradition apostolique orale, établirent leur autorité et leurs rapports réciproques et les définirent dans un sens opposé au principe formel du protestantisme. Ils s'occupèrent ensuite dans la Ve et VIe session de préciser la doctrine relative à l'état primitif, au péché originel et à la justification.

1. Les Pères du concile exposèrent brièvement, et seulement dans la mesure où c'était nécessaire à l'explication du péché originel, les propositions de foi concernant l'état primitif ; ils firent de même pour les vérités concernant les grâces particulières accordées au premier homme, en particulier la sainteté et la justice, c'est-à-dire la grâce sanctifiante (1) et les autres prérogatives de l'âme et du corps, auxquelles se rattachaient l'exemption de toute concupiscence désordonnée et l'immortalité du corps (2). Ils ne voulurent se prononcer ni en faveur des thomistes, ni en faveur des scotistes sur la question de savoir à quel moment précis le premier homme avait été orné de la grâce sanctifiante : si ce fut au moment de sa création, ou seulement plus tard (3) ; et c'est avec intention qu'à la place de la formule : *in qua* (*sc. justitia*, *conditus fuerat,* il adoptèrent cette autre : *in qua constitutus fuerat*.

Il n'affirmèrent pas expressément que toutes les grâces de l'état primitif avaient été des biens surnaturels et acci-

(1) S. 5. c. 1.
(2) *Ib.* c. 5.
(3) V. *Hist. des dogmes* III. § 88.

dentels donnés à nos premiers parents. Mais cela ressortait de l'idée même qu'ils se faisaient de la nature humaine et du fait de la perte de tous ces biens par le péché. La doctrine de l'Eglise ne laissait aucun doute à ce sujet ; elle fut d'ailleurs exposée dans la suite, d'une manière plus précise, à l'occasion des erreurs de Baïus et définie par des décisions pontificales.

2. Par sa faute au paradis terrestre, Adam n'a pas seulement perdu sa sainteté et sa justice personnelles ; par l'offense faite à Dieu, offense qui est infinie, il n'a pas encouru lui seul la colère et la malédiction divine ; pour cette faute il n'a pas été seul puni et affligé de la concupiscence, de la mort et des autres misères de la vie, il n'a pas été seul soumis à l'empire du démon ; il a de plus compromis tous ses descendants, parce que sa faute, devenue la faute de tous, entraînant la mort de l'âme, c'est-à-dire la séparation d'avec Dieu, est passée avec tous les châtiments qui en sont la conséquence à toute la race d'Adam, non par imitation mais par génération (1).

C'est donc le même péché qui se trouve en tout homme dès sa naissance ; il ne peut être effacé par les seules forces naturelles, mais seulement par les mérites de Jésus-Christ, notre unique médiateur. Ces mérites sont appliqués à chacun de nous dans le sacrement du Baptême. Ce sacrement est par conséquent le seul moyen de participer à ces mérites ; il est dès lors nécessaire à tous, aux adultes et aux enfants, même aux enfants nés de parents chrétiens (2).

Quant à la dette du péché (*reatus peccati*), elle est aussi remise par le Baptême, avec tout ce qui appartient à la nature du péché. Celui-ci ne reste plus dans l'âme du baptisé ; on ne peut même pas dire qu'il est simplement couvert et n'est plus imputé à l'homme ; il faut dire qu'il est détruit et que plus rien n'empêche l'entrée immédiate

(1) *Ib.* c. 2. 3.
(2) *Ib.* c. 4.

des baptisés dans le ciel, s'ils viennent à mourir aussitôt après le baptême. La concupiscence, il est vrai, reste encore, mais elle n'est pas un péché ; elle n'est ainsi appelée que parce qu'elle vient du péché et nous porte au péché. Dieu n'a pas voulu en délivrer l'homme, et cela afin qu'elle fût pour les saints une occasion de lutte, d'avancement dans la vertu et de mérites pour le ciel.

En dehors de l'Homme-Dieu, cette loi générale du péché originel a souffert encore une autre exception dans la sainte Vierge ; pour la question de son immaculée conception, on devait s'en tenir au décret du pape Sixte IV qui avait défendu aux partisans des diverses opinions concernant ce dogme de se traiter mutuellement d'hérétiques et permis aux Franciscains de célébrer la fête de l'immaculée conception.

3. Dans la V[e] session, le concile définit très exactement en 16 chapitres et 32 canons la doctrine de la justification, son essence, la manière de l'obtenir, de la conserver et de la recouvrer, enfin ses fruits ou les mérites qui en résultent pour le ciel.

Il est de l'essence de la justification d'être l'œuvre exclusive de Dieu. Ni les forces naturelles de l'homme, ni la loi de l'Ancien Testament n'étaient capables de détruire l'empire du péché ; il fallait que le Fils de Dieu vînt du ciel pour offrir une expiation proportionnée à la dette du péché et nous mériter la grâce de la justification, qui est conférée à chacun par le Baptême (1). Aussi la justification est-elle définie : Justificatio est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum (2). Conformément à cette définition sont rédigés les deux premiers canons dans lesquels on frappe d'anathème les erreurs opposées des Pélagiens.

(1) S. 6. c. 1. 2. 3.
(2) *Ib.* c. 4.

Dans le V[e] chapitre est marquée pour les adultes la nécessité d'une préparation morale à la grâce de la justification. Cette préparation est surtout nécessaire à cause de la grâce actuelle qu'elle exige comme le commencement *(exordium)* de la justification, non pas qu'elle en soit une partie constitutive, mais parce qu'elle forme une disposition à la justification, ainsi qu'il est dit ailleurs. Ce ne serait pas interpréter justement la doctrine du concile de Trente que d'appeler purement et simplement cette disposition une condition *sine qua non* de la justification ; car cette disposition peut n'avoir avec le don de Dieu qui va suivre qu'un rapport tout à fait extrinsèque. Ce serait encore faux d'appeler cette disposition une cause méritoire *(causa meritoria de condigno)* de la justification, parce que la grâce sanctifiante est le fondement indispensable de tout mérite proprement dit. Une digne préparation de la part du pénitent incline Dieu à lui accorder dans sa bonté et sa miséricorde la grâce de la justification, et, dans ce sens, elle est un *meritum de congruo,* mais aux yeux de la justice divine elle ne donne aucun droit à la justification. En tout cas, par cette préparation, l'homme participe à la justification, puisqu'il se rend librement à l'appel de la grâce.

Des canons correspondants à cette doctrine (3-7) anathématisent les erreurs alors accréditées de ceux qui prétendaient que le péché faisait perdre le libre arbitre, de ceux aussi (les Pélagiens) qui affirmaient que la volonté libre de l'homme suffit pour accomplir des œuvres méritoires du salut.

Parmi tous les décrets du concile, on regarde à bon droit comme un chef-d'œuvre ceux du chapitre VI[e] qui exposent dans toutes les diverses phases le travail générateur de cette préparation morale. L'initiative en revient à la grâce prévenante de Dieu, sous l'influence de laquelle et moyennant une coopération libre de l'homme ,naît la foi et la foi à tout le contenu de la révélation divine. De cette foi naît d'une part la crainte des peines éternelles du péché et

d'autre part la confiance, basée sur les mérites et la miséricorde du Christ, d'obtenir le pardon de nos péchés. Ensuite, sous l'action fécondante de la grâce, la charité commence à pousser des racines dans l'âme et contribue avec les autres motifs de contrition à porter l'âme au repentir et au ferme propos ; celle-ci s'éloigne alors avec aversion du péché et éprouve de la douleur de l'avoir commis ; elle se tourne vers Dieu, comme vers le bien suprême et la source de toute justice. Tels sont les commencements de la charité dans l'âme ; ils font naître après eux la ferme résolution de recevoir le Baptême, de commencer une nouvelle vie et d'observer les commandements de Dieu. Les Pères donnent comme preuves de cette doctrine une foule de textes de la sainte Ecriture : Math. 9,2 ; Marc 2,5 ; etc., et dans les canons parallèles ils condamnent les erreurs opposées, à savoir que la crainte de l'enfer est un péché, que la foi seule suffit et qu'il n'est besoin d'aucune disposition morale pour obtenir la justification.

Le chapitre VII expose encore, d'une manière plus précise, l'essence de la justification contre les erreurs des réformés : elle ne consiste pas seulement dans le pardon des péchés ou dans l'acte par lequel Dieu imputerait à l'homme les mérites de Jésus-Christ, d'une manière extrinsèque ; elle consiste principalement dans une sanctification positive et une rénovation de l'âme par la réception des dons et des grâces de Dieu. La *causa finalis* de la justification, c'est la gloire de Dieu ; la *causa efficiens*, la miséricorde de Dieu ; la *causa meritoria*, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a satisfait pour nous sur la croix et nous a mérité la grâce ; la *causa instrumentalis*, le sacrement de baptême ; enfin la cause formelle unique, c'est la justice du Christ par laquelle il nous rend justes et non pas la justice par laquelle il est lui-même juste. (*L. c.*) : Demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit. Sarpi, dans son histoire du concile, reproche aux Pères d'avoir employé ces expressions scolastiques qui sont ab-

solument inintelligibles pour le peuple. Mais l'Eglise a toujours suivi la même ligne de conduite dans les conciles généraux ; dans la mesure où c'était nécessaire pour l'exposition plus précise de la vérité divine et la condamnation de l'erreur, elle a choisi des expressions scientifiques empruntées à l'école, qui ont été dès lors des formules consacrées comme des mots d'ordre pour tous les fidèles, comme des citadelles indestructibles destinées à garder, à défendre et à conserver les trésors de la vérité divine dans toute leur pureté et leur intégralité. Telles furent les expressions ὁμοούσιος, *una essentia*, *tres personae*, *transsubstantiatio* etc.

On fit de même pour désigner la cause formelle de la justification. On dit d'une cause qu'elle est formelle, lorsqu'elle est si intimement unie à son effet qu'elle en est le principe déterminant et qu'elle lui est adhérente, soit comme forme substantielle, soit comme forme accidentelle. C'est cette dernière forme que revêt la cause formelle dans la justification. La grâce créée du Saint-Esprit n'est pas extérieure à l'homme, mais elle pénètre dans ses facultés, dans l'essence même de l'âme, et demeure en elle à l'état d'habitude. C'est justement ce que les Pères ont voulu exprimer, et, en précisant ainsi la doctrine catholique, ils ont voulu la distinguer des erreurs émises à ce sujet. C'est précisément parce que la partie essentielle de la justification est la sanctification positive, regardée par les Pères comme le principe des trois vertus théologales, que cette justification peût recevoir des degrés divers de perfection, déterminés librement par Dieu, selon son bon plaisir ou selon les dispositions du pénitent. En tout cas, ce n'est pas de la foi seule que dépend la justification ; la foi sans les bonnes œuvres est une foi morte ; la foi en Jésus-Christ n'a de valeur que lorsqu'elle est animée par la charité (1).

Nous ne sommes donc justifiés par la foi, ainsi que l'Apôtre l'enseigne si souvent, que parce que la foi est la

(1) Cap. 7.

racine et le fondement de toute justification ; et nous sommes justifiés gratuitement (*gratis*) parce que la foi et les autres bonnes œuvres qui précèdent la justification ne nous la méritent pas (1).

Dans le IXe chapitre, les Pères qualifient de vaine et de dépourvue de tout fondement la foi de confiance *(fiducia)* des réformateurs, qui désigne d'après eux la certitude absolue qu'on a de la rémission de ses péchés. Non qu'il soit permis de douter de la miséricorde de Dieu et de la valeur satisfactoire des mérites surabondants du Christ, mais en raison de notre coopération libre, qui, chez les adultes, est une condition indispensable de la justification, nous avons tout lieu de craindre et de trembler, et nous ne pouvons jamais ici-bas être certains de posséder la grâce et de faire notre salut. Et quand les protestants prétendent que cette certitude de la foi est une inspiration du Saint-Esprit, ils formulent une hypothèse dénuée de tout fondement. En effet, chaque chrétien en particulier ne doit accepter les révélations spéciales de Dieu relatives à son propre salut que lorsqu'elles sont basées sur des fondements certains, tels que le miracle et les prophéties. Or, la sainte Ecriture nous enseigne expressément que Dieu ne nous donne pas cette certitude.

Dans les canons suivants de ce chapitre (9-14) sont condamnées les opinions des réformateurs relatives à cette question, en particulier cette proposition : que la justice du Christ qu'il a pratiquée lui-même est la cause formelle de notre justification, parce qu'elle nous est imputée ; et cette autre : que la justification n'est qu'une faveur de Dieu.

Les chapitres suivants expliquent comment la grâce de la justification se conserve et s'accroît par l'observation des commandement de Dieu et par la fuite du péché mortel ; car un péché véniel ne fait pas encore perdre la grâce (2).

(1) *Ib.* c. 8.
(2) Cap. 11.

La grâce sanctifiante n'implique pas la grâce de la persévérance, encore moins la certitude de cette persévérance, et par là se trouve condamné le prédestinatianisme absolu (1). En effet, quoique Dieu soit toujours disposé à nous accorder ses grâces, cependant à cause de l'inconstance de notre volonté libre, à cause des dangers, des tentations et des ennemis si nombreux de notre salut, nous avons toujours à craindre une rechute.

Les erreurs opposées sont anathématisées l'une après l'autre dans les canons qui suivent le 15e, où sont condamnées en particulier ces deux propositions : que l'observation des commandements de Dieu est impossible pour le justifié et que l'Évangile n'impose aucun précepte aux chrétiens et leur demande seulement la foi. Malgré la possibilité d'accomplir la loi en général, il est cependant moralement impossible aux justes d'éviter pendant longtemps, à plus forte raison toujours, toute faute vénielle, à moins qu'ils n'aient reçu de Dieu un privilège spécial, tel que celui qui a été accordé à la sainte Vierge (2).

Pour recouvrer la grâce sanctifiante, lorsqu'elle a été perdue par un péché mortel commis après le Baptême, Notre-Seigneur a établi le sacrement de Pénitence, qui, à la différence du Baptême, comprend, outre le repentir et le ferme propos, la confession sacramentelle (en réalité, ou du moins *in voto*), l'absolution du prêtre et les œuvres satisfactoires, qui doivent remettre les peines temporelles dues à nos péchés (3). — La grâce ne se perd pas seulement par le péché d'infidélité, mais par toute faute mortelle (4).

Enfin le concile définit d'une manière plus précise la valeur méritoire des bonnes œuvres que tous les protestants niaient ou combattaient, et il fait bien remarquer d'abord que la sainte Ecriture s'exprime là-dessus de la manière la

(1) Cap. 12.
(2) *Ib.* can. 23.
(3) Cap. 14.
(4) Cap. 15.

plus évidente (Matth. 10, 42; Marc, 9,40; I Cor. 15,58; Hébr. 6,10 etc.. Loin de porter atteinte aux mérites du Christ et de les diminuer, cette doctrine fait ressortir leur efficacité avec un plus grand éclat. En effet, c'est à cause de ces mérites que l'homme reçoit la grâce sanctifiante, le titre d'enfant de Dieu et la haute dignité qui lui permet de mériter le ciel, non pas seulement à titre d'héritage comme enfant de Dieu, mais à titre de récompense des bonnes œuvres accomplies en Dieu. Le chrétien ne peut pas cependant prendre occasion de cette valeur de ses bonnes œuvres pour se confier en lui-même et s'enorgueillir devant Dieu. C'est de Dieu, en effet, que l'homme reçoit la grâce et la haute dignité par laquelle il devient un temple de l'Esprit-Saint et un membre du corps du Christ. Ses bonnes œuvres ne revêtent qu'alors un caractère méritoire pour le ciel. Dieu promet au justifié le ciel en récompense de ses bonnes œuvres, et c'est seulement en raison de cette promesse que celles-ci lui donnent un droit véritable à la récompense (1).

Les canons correspondants (31, 32, 33.) indiquent dans le détail l'objet de nos propres mérites : l'accroissement de la grâce sanctifiante, la vie éternelle et l'augmentation de la gloire céleste.

L'Eglise avait ainsi exposé le plus exactement possible et sous la forme la plus solennelle la doctrine de la révélation sur le péché originel et la justification ; c'était bien la doctrine qu'elle avait reçue du Fils de Dieu par l'Apôtre, dans l'Ecriture divinement inspirée et par la tradition orale, et cette doctrine elle l'avait prêchée et proposée à la foi des chrétiens dans tous les siècles. Les nombreuses erreurs qui s'étaient élevées à cette époque avaient été clairement stigmatisées. Mais la division des fidèles était déjà trop accentuée ; en Allemagne particulièrement, le protestantisme avait déjà établi avec l'appui de l'État une organisation

(1) Cap. 16.

extérieure en communautés ; il avait ainsi assuré son existence. La voix de l'Eglise n'atteignit pas ceux qui s'étaient séparés d'elle, et leur nombre était devenu considérable. Ceux-ci ne négligèrent aucune occasion de faire ressortir les abus qu'il pouvait y avoir dans l'Eglise et d'en tirer des preuves contre sa divinité et contre sa mission salutaire.

CHAPITRE II.

Le Baïanisme et les développements apportés par les Scolastiques a la doctrine de l'Eglise touchant l'état primitif et le péché originel.

§ 27

Erreurs de Baïus.

Baïus naquit en 1513 à Malines, en Belgique. En 1550 il fut reçu docteur en théologie et en 1551 nommé professeur de théologie à l'université de Louvain. L'opposition exagérée qu'il fit à la Scolastique le fit tomber dans de nombreuses erreurs sur la doctrine de la foi. Elles avaient leur origine dans un faux mysticisme et présentaient beaucoup d'analogies avec les erreurs protestantes sur le péché originel et la justification ; elles donnèrentplus tard naissance et appui au jansénisme. L'occasion qui le fit tomber dans l'erreur n'est pas douteuse. L'histoire des dogmes ne montre que trop de cas où la lutte contre un extrême fait tomber dans un extrême opposé. Il reprochait à la Scolastique sa forme abstraite et dénuée de tout charme littéraire ; comme les Scolastiques espagnols, il voulait faire bénéficier la théologie des fruits de l'humanisme et de la Renaissance ; il ne pouvait supporter la méthode surannée et aride avec laquelle toutes les questions de théologie étaient traitées par les catégories aristotéliciennes de l'école et il plaçait au premier plan des études théologiques l'étude de l'Ecriture sainte et des Pères. Il alla plus loin en-

core et jeta par-dessus bord toute la doctrine scolastique, au moins en partie, sous prétexte de rétablir la pure doctrine de saint Augustin, qui avait été faussée, d'après lui, par une scolastique quelque peu pélagienne. S'il est presque impossible de découvrir les voies qui ont conduit Baïus à ses erreurs, il est très difficile de donner un exposé complet de celles-ci et surtout de les ramener à un principe qui les domine. Le lien qui unit ces diverses erreurs n'apparaît pas au premier abord ; isolées la plupart du temps dans des monographies distinctes, elles avaient été exposées séparément. En vérité Baïus ne se fait pas une idée juste des rapports qui existent entre la nature et la grâce ; son système tout entier et chacune des propositions qui le constituent en particulier ne sont qu'une confusion de la nature et de la grâce, où les inconséquences ne manquent certes pas. L'erreur en effet n'amène pas un enchaînement logique de conséquences comme la vérité ; elle aboutit nécessairement à des contradictions. Cette confusion primordiale devait naturellement avoir une répercussion funeste dans celle de la justification et des mérites de nos bonnes œuvres Admirateur sans réserve de saint Augustin et de sa doctrine de la grâce, Baïus en vint à donner à quelques propositions du saint docteur une interprétation subjective erronée sur l'efficacité de la grâce dans son concours avec la volonté libre de l'homme. Ainsi se forma son système dont l'incohérence saute aux yeux et la classification même que fit le pape Pie V (1567)en condamnant ses thèses ne lui a pas enlevé le caractère d'un tout composé de parties hétérogènes. Cette classification en effet est extérieure aux œuvres de Baïus, puisqu'elles ont été tirées de ses écrits particuliers et placées simplement les unes après les autres (1).

(1) Les thèses 1-20 sont tirées de l'ouvrage de Baïus intitulé *De meritis operum*, 21-24 de l'ouvrage *De prima hominis justitia*, 25-30 du *De virtutibus impiorum*, 31-38 du *De caritate*, 39-41 du *De libero arbitrio*, 42-44 du *De justitia*, 45 du *De sacrificio*, 46-55 du *De peccato originali*, 56-58 du *De oratione pro defunctis*, 59-60 du *De indulgentiis*.

1. Baïus édifie sa tendance mystique sur une conception pessimiste de l'état de l'homme après la chute : il considère la nature humaine comme totalement corrompue par le péché originel et, dès lors, absolument incapable par elle-même de faire aucune bonne œuvre et d'avoir aucun bon mouvement (1). Cette hypothèse, qui, à mon sens, est le point de départ et le principe de l'erreur de Baïus, laisse bien encore place à un certain sentiment religieux basé sur la culpabilité de l'homme et le besoin du secours divin ; mais dans ce sentiment, où les Baïanistes veulent voir une expression d'humilité, on chercherait en vain une explication claire et précise de la volonté libre de l'homme et de sa destinée. Toute faute personnelle suppose dans le pécheur la possibilité morale du bien et de son contraire, comme aussi le devoir d'accomplir l'acte contraire au péché et la destinée imposée à l'homme d'atteindre ce bien et d'arriver ainsi à la possession du bien suprême. En outre la transmission héréditaire d'une telle condition ou d'une nature radicalement corrompue, telle que l'entendait Baïus, répugne à la Providence divine.

En partant de cette conception de l'état de l'homme déchu, Baïus ou du moins son école réduisirent en formules quelques conséquences ou propositions que nous allons étudier.

2. C'est d'abord l'identification du bien naturel avec le bien surnaturel : celui-ci était, d'après lui, un complément essentiel (*bonum naturae debitum*) de la nature humaine. Pour donner une apparence de vérité aux preuves de l'Écriture sainte et de la tradition qui devaient établir l'impuissance absolue des forces naturelles de l'homme déchu à réaliser le bien moral, Baïus dut substituer le concept de bien en général à celui de bien surnaturel dans l'état de chute. Alors seulement il put invoquer en faveur de son

(1) Cf. Prop. 27 : Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet.

hypothèse de l'impuissance de l'homme à réaliser le bien les expressions de la sainte Ecriture, les paroles de saint Augustin et les décrets du second concile d'Orange, où il est dit que l'homme, de lui-même, ne peut faire aucun bien, or, il n'y a pas d'acte indifférent *in concreto* dans la vie morale; par conséquent l'homme de lui-même ne peut que faire le mal. Baïus n'admet pas qu'il y ait pour l'homme un bien naturel dans le monde moral (1), parce que nous sommes tous destinés à la béatitude surnaturelle et que nous ne pouvons réaliser cette fin que par les actes de charité (2). Baïus combat ainsi le pélagianisme; mais d'un autre côté il rabaisse nos actions surnaturellement bonnes et en fait des œuvres purement naturelles: non pas qu'on puisse faire ces bonnes œuvres sans le secours de la grâce divine, mais dans ce sens qu'elles amènent à la fin suprême à laquelle l'homme a droit et qu'elles sont accomplies avec le secours d'une grâce qui était primitivement due à l'homme dans le paradis terrestre; cette grâce n'est devenue un *donum indebitum* mérité par le Christ que parce qu'elle est accordée à une créature souillée par le péché (3).

Dans cette synthèse, la grâce de la justification a un tout autre sens que dans la doctrine de la sainte Ecriture et de l'Eglise. Elle ne transforme plus en effet et ne divinise plus l'être et l'essence de l'homme, elle ne l'élève plus jusqu'à une ressemblance surnaturelle avec Dieu et à une participation à l'être divin; elle ne sert qu'à contrebalancer l'appétit sensible, éclairer l'intelligence et fortifier la volonté, pour que l'homme puisse observer la loi morale et accomplir les actes obligatoires de charité.

Cette explication ne fait plus ressortir le caractère surnaturel et habituel de la grâce sanctifiante. D'après la doc-

(1) Prop. 34, 36, 37.

(2) Prop. 38 : Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Sp. s. in corde diffusa Deus amatur.

(3) Prop. 9.

trine de la sainte Ecriture, de la tradition et de l'Eglise, la grâce sanctifiante élève l'homme à la dignité d'enfant de Dieu, en fait un temple de l'Esprit-Saint, un membre du corps du Christ et lui confère ainsi une dignité habituelle et une parenté avec Dieu, qui donnent à ses bonnes œuvres surnaturelles, quand elles sont faites sous l'action de la charité, une valeur spécifique plus élevée que celle des bonnes œuvres des créatures. Mais Baïus n'a pas eu l'intelligence de ces choses. Il reconnaît un besoin de grâce que satisfait suffisamment une grâce actuelle, puisque, d'après lui, la grâce sanctifiante n'est donnée à l'homme que pour contrebalancer la sensualité. Ainsi se vérifie, sous beaucoup de rapports, dans le Baïanisme et le Pélagianisme le proverbe *extrema se tangunt.*

3. Affirmer que la nature de l'homme déchu est totalement corrompue, en ce sens que l'homme n'est plus capable d'autre chose par lui-même que de pécher, c'est nier la liberté morale. Baïus, il est vrai, n'est pas arrivé jusqu'à formuler une telle doctrine ; il se contente de dire que le mot « liberté » dans la sainte Ecriture désigne ordinairement l'exemption du péché et des misères terrestres, mais il reconnaît aussi d'après l'Ecclésiastique (31,10) qu'il y a pour l'homme une liberté de nécessité (libertas a necessitate) à laquelle il faut attacher d'autant plus de poids qu'elle est plus niée par les hérétiques (1). Cependant les disciples de Baïus et, plus tard, les Jansénistes ne reconnurent cette liberté de la volonté que dans l'état primitif, au paradis terrestre, et ils se refusèrent à la reconnaître dans l'état de l'homme déchu (2). D'après eux, il suffit pour la moralité et le mérite d'une action de la liberté de coaction (*libertas a coactione*), c'est-à-dire de la spontanéité pure, telle qu'elle se manifeste en général dans notre tendance vers le bonheur.

(1) Cf. Baius, *de lib. arb.* c. 7.
(2) Prop. Baii 39 : Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. Cf. Prop. 66, 67.

4. Nier la liberté d'élection, c'était rendre absolument insoutenable la doctrine du mérite de nos bonnes œuvres. Mais Baïus n'entendait pas suivre les réformateurs jusque-là ; il voulait conserver encore à nos œuvres un certain caractère de mérite pour le royaume céleste, quoique dans tout autre sens que celui de l'Eglise. S'il est vrai que le royaume céleste est la fin suprême à laquelle l'homme a, de sa nature, un droit, il devient inutile que Dieu le lui promette comme une récompense. Baïus enseigne en outre que la grâce habituelle de Dieu a pour effet principal de fortifier l'homme contre la sensualité ; d'après lui en effet l'homme n'a pas besoin de la grâce pour être élevé à la dignité d'enfant de Dieu, puisqu'il a été déjà élevé à ce titre par la création elle-même *eo ipso* . L'homme peut donc déjà avec le secours de la grâce actuelle accomplir des œuvres bonnes et méritoires, quoiqu'il ne soit pas encore absous du péché. La collation de la grâce, c'est-à-dire, dans le langage de l'école, la sanctification positive (appelée *justificatio* par Baïus) est donc tellement distincte de la justification, qu'elle peut lui être antérieures chronologiquement ; celle-ci, au contraire, doit suivre le sacrement de Pénitence, puisqu'elle consiste, d'après Baïus, dans l'absolution extérieure de la faute et des peines (éternelles et porte le nom de *remissio peccati*. Baïus en arrivait ainsi à professer cette opinion singulière, que l'homme pourrait posséder la charité habituelle et accomplir des œuvres méritoires pour le ciel, quoiqu'il fût encore dans l'état de péché (*in reatu culpae*) et ne pût, par conséquent, recevoir sa récompense(1). D'après Baïus, pour mériter le ciel, il suffit d'accomplir la loi, que ce soit dans l'état primitif où dans l'état actuel pour un pécheur, c'est-à-dire pour un pénitent chargé de péchés avant la réception du sacrement ou pour un justifié ; et cela parce que Dieu l'a établi une fois pour

(1) Prop. 31. 32. 70.

(2) Prop. 5 : In promissione facta angelo et primo homini continetur naturalis justitiae constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita aeterna justis promittitur. Prop. 33 : Catechumenus juste, recte et

toutes, au moment de la création (1), par une loi naturelle.

Baïus ne s'occupe pas du mode dont s'opère cet accomplissement, ni s'il procède d'un amour naturel ou surnaturel de Dieu. Pour lui, en effet, il n'y aurait ni acte naturel de vertu ni vertu surnaturelle imparfaite de crainte ou d'espérance, d'amour *concupiscentiae* ; mais seulement des actes de charité, qui, comme tels, sont toujours agréables à Dieu et méritoires. Il rejette donc toute distinction entre l'accomplissement même de la loi et le mode dont se fait cet accomplissement, pour ne retenir que le premier (2).

La grâce du Christ n'aurait pas d'autre effet que de redonner à l'homme, dans l'état de chute, la possibilité et la capacité de faire des œuvres qui d'après la première disposition de Dieu méritent la récompense céleste (3). La grâce habituelle est donc renfermée dans la grâce actuelle ; elle n'a pas pour effet de changer et de régénérer, mais seulement d'aider l'homme à faire de bonnes œuvres sous l'inspiration de la charité. A chaque bonne action, la charité prépondérante obtient la victoire sur la concupiscence désordonnée et sur l'amour sensible. Il reste donc dans l'homme, même après la justification, ainsi que l'enseignait Luther, un principe bon et un principe mauvais ; ces deux principes luttent pour se disputer la prédominance dans l'homme, et la volonté libre de l'homme n'a pas dans cette lutte un effet décisif (4). Dieu ne récompense donc que ses

sancte vivit et mandata Dei observat ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quae in baptismi lavacro demum percipitur. Cf. Prop. 43.

(1) *De meritis op.* l. I, c. 2.

(2) Prop. 61.

(3) *De mer. opp.* l. II. c. 2.

(4) *De char.* c. 8 : Diximus superius, charitatem nihil aliud esse, quam bonam voluntatem, ex quo manifeste sequitur, initium charitatis nihil aliud esse quam initium bonae voluntatis, quod tunc quidem concipimus, quando Deo operante et meritum omne praeveniente mala voluntas nostra in bonam commutatur, sive quando nobis prius reluctantibus aditus divinae vocationis Dei gratia procuratur ac in nobis jam non reluctantibus spiritus virtutis accenditur.

propres œuvres, que le Saint-Esprit produit dans notre volonté par l'action de la charité.

5. A la différence de la terminologie de l'Eglise, Baïus appelait la justification *(justificatio)* le progrès continuel de la justice dans la pratique des bonnes œuvres, parce qu'il avait déjà nié que la grâce sanctifiante renouvelle, régénère et divinise la nature de l'homme (1). Le concile de Trente définit l'état de justice : celui dans lequel il n'y a plus rien qui mérite à l'homme la damnation. Baïus ne reconnaissait pas cet état de justice sous prétexte que la concupiscence reste toujours dans l'homme comme quelque chose de mauvais. Il ne veut pas sans doute adopter l'erreur protestante, puisqu'il condamne l'opinion d'après laquelle on identifierait la justification avec une pure déclaration extérieure de justice ; mais il ne s'écarte pas beaucoup de celle-ci, car les réformés, admettaient eux aussi un progrès dans l'amour de Dieu, qui résultait au moins du pardon des péchés par la foi.

Que de ressemblances encore entre la doctrine de Baïus et celle des réformés au sujet de la crainte et de la foi ! Lui aussi enseigne que la crainte est l'effet de la foi et n'atteint le cœur de l'homme qu'à l'extérieur (2) ; que la foi est le commencement de la justification et surtout la foi à la rédemption du Christ (3).

6. De ces diverses doctrines devait découler logiquement l'opinion de Baïus sur l'état primitif. De même que le péché originel n'a pas été autre chose qu'une corruption totale de la nature humaine, de même l'état primitif que le péché a détruit n'était pas autre chose que l'intégrité absolue de la nature humaine. Il n'admettait pas, au moins dans le sens vrai et généralement reçu, le caractère surnaturel

(1) *De justif.* c. 1 : Igitur nihil aliud est justificatio, quam continua quaedam progressio tam in operatione virtutum quam in remissione peccatorum.

(2) *De justif.* c. 4. — (3) *Ib*

de l'état primitif et des grâces qui y étaient attachées; il reconnaissait bien que ces grâces étaient accordées par Dieu, mais il affirmait que ces grâces étaient exigées par la nature de l'homme, en tant qu'être raisonnable et créé par Dieu comme tel. L'état primitif avec toutes ses grâces était, d'après lui, un *status naturae debitus* ; tous les privilèges du premier homme au paradis terrestre avant le péché, la justice et la sainteté (1), l'exemption de la concupiscence, l'immortalité du corps, l'exemption de toutes les maladies, de toutes les peines et misères temporelles (2) étaient, *eo ipso,* impliquées dans la nature humaine créée par Dieu. Il étayait sa doctrine sur la conscience spontanée de tout homme, qui perçoit clairement dans l'état misérable de chute et dans la privation des biens déjà énumérés quelque chose de contraire à la nature et un châtiment du péché. C'est de ce même sentiment de la conscience, disait-il, que saint Augustin dans ses écrits contre les Pélagiens tirait aussi une preuve pour établir le péché originel.

Baïus expliquait le péché d'Adam tout autrement que les péchés personnels de ses descendants. Ceux-ci pèchent sous une influence nécessitante de la concupiscence ; Adam commit le péché sous la libre détermination de sa volonté. Seul, il a eu une liberté d'élection entre le bien et le mal, en face desquels il a seul joui d'une indifférence antécédente. Lui seul a été doté d'une grâce suffisante (*adjutorium sine quo non*) pour le bien et pour la persévérance dans le bien avec le pouvoir de correspondre à cette grâce ou d'y résister ; dans l'état de chute, au contraire, l'homme est entraîné par une nécessité intime, soit de la grâce, soit de la concupiscence. Le péché d'Adam ne constitua pas seulement une dette ; il occasionna encore la perte des grâces qui ornaient son corps et son âme ; il le déprava au point que la peccabilité devint sa nature et la concupiscence mauvaise et dé-

(1) Baius, *De prima hom just.* c. 10.

(2) Pro 26 : Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. Cf. Prop. 78. 79.

sordonnée obtint sur tout son être une influence prédominante. Cette nature souillée dont notre premier père par son péché avait été l'artisan en lui-même passe maintenant à sa postérité par la génération charnelle, comme une faute héréditaire ; elle revêt en chacun de nous le caractère de dette, de culpabilité (1) méritant un châtiment, parce qu'elle a son principe dans la faute commise librement par Adam. Baïus enseigne dès lors que la concupiscence, ses mouvements involontaires, même le simple défaut de foi chez les païens sont des péchés (2). D'après lui encore, tous les maux que souffre l'homme sur la terre sont des châtiments de ses péchés et même la mort de la sainte Vierge (3). Ces mouvements de la concupiscence, sous la domination desquels se trouve nécessairement l'homme tombé et dépouillé de la grâce, ne sont pas seulement des péchés, mais encore des péchés mortels ayant tous un égal degré de malice (4).

Voici maintenant les différentes phases que traversèrent les erreurs de Baïus. La bulle du pape Pie V en 1567 n'avait pas mentionné le nom de Baïus ; celui-ci n'en écrivit pas moins au cardinal Simonetta pour se plaindre de la censure de ses thèses. Cependant le pape déclara, dans un nouveau bref (13 mai 1569), que la censure avait été portée à bon escient et qu'elle devait avoir son plein effet. Baïus entra alors en pourparlers avec le vicaire général de l'archevêque de Malines et convint avec lui de rétracter toutes les thèses condamnés par la bulle (1570). Il conserva donc ses fonctions de professeur. Mais dans les discussions qu'il eut avec un calviniste nommé Marnix, Baïus laissa voir qu'il avait au sujet de l'autorité de l'Eglise sur les saintes Ecritures des opinions empruntées aux novateurs, particulièrement celle-ci : que l'Eglise abandonnée à elle-même pourrait facilement sans la sainte Ecriture tomber dans l'erreur (1577).

(1) Prop. 56. — (2) Prop. 67. 68. 74. 75.
(3) Prop. 73. — (4) Prop. 20.

Peu de temps après (janvier 1579), Grégoire XIII lança une nouvelle bulle relative aux erreurs de Baïus, confirma encore une fois la censure des thèses condamnées et exigea, par son légat Toletus, que les 79 thèses condamnées fussent abjurées dans une assemblée de tous les professeurs de Louvain (21 mars 1580). Baïus prononça l'abjuration demandée, continua l'exercice de ses fonctions et mourut dans le sein de l'Eglise le 15 septembre 1589.

§ 28

Opposition de la doctrine de l'Eglise avec celle de Baïus touchant l'état primitif et les rapports de la grâce avec la nature.

Les erreurs de Baïus portaient sur les questions qui constituaient le principe matériel des doctrines réformées, c'est-à-dire le péché, la grâce et la justification. Il n'y avait entre les réformés et Baïus qu'une différence, Baïus ne fut jamais un démagogue soulevant les masses du peuple et il ne se détacha jamais de l'Eglise, dont il reconnut toujours solennellement l'autorité. C'est par son opposition à la Scolastique et un retour exclusif à la théologie mal comprise de saint Augustin qu'il fut amené à formuler ses thèses sur le péché et la grâce. Elles avaient une grande ressemblance avec celles des réformateurs et furent généralement combattues en même temps que ces dernières pas les théologiens de l'époque et par ceux qui vinrent dans la suite ; elles avaient été d'ailleurs déjà condamnées en grande partie par le concile de Trente. — Ripalda, que nous avons eu l'occasion de mentionner déjà plusieurs fois, mérite une place à part parmi les adversaires du Baïanisme ; dans l'appendice à son remarquable ouvrage *De ente supernaturali,* il a placé un traité spécial contre Baïus. Tous les grands théologiens de l'époque et ceux qui vinrent immédiatement après s'occupèrent aussi activement d'établir et de développer la doc-

trine de l'Eglise. L'erreur principale de Baïus consistait dans la confusion de la nature et de la grâce, du péché et de l'anéantissement des perfections et des biens naturels, en d'autres termes dans la méconnaissance du caractère surnaturel de la grâce et du caractère moral et privatif du péché en général et du péché originel en particulier. Les vérités de foi que Baïus avait attaquées et que les théologiens catholiques d'accord avec les censures pontificales devaient défendre et établir solidement étaient le plus clairement exprimées dans les deux propositions suivantes ; la première des Scolastiques : Adam peccato supernaturalibus quidem orbatus, in naturalibus vulneratus est ; et la seconde que l'homme pourrait être créé dans l'état même où il naît maintenant, abstraction faite du péché. Le pape avait proposé cette dernière proposition comme une doctrine de foi en condamnant la 55e thèse de Baïus qui contenait une doctrine contradictoire.

Il s'agissait d'établir avant tout, d'une part, le caractère surnaturel des prérogatives et des grâces données à l'homme dans l'état primitif, de prouver d'autre part que la nature humaine restait intacte avec ses biens essentiels dans l'état du péché originel. Prouver ces deux choses, c'était démontrer la fausseté des autres propositions de Baïus. Il sera plus aisé d'étudier d'abord la seconde proposition ; car du caractère privatif des châtiments infligés au péché et du fait que la nature humaine reste après le péché avec ses forces et ses biens essentiels il ressort que ces prérogatives, ces biens que la révélation attribue à l'homme dans l'état primitif, sont revêtus d'un caractère surnaturel.

1. Les opinions pessimistes de Baïus sur la corruption totale de la nature humaine dans l'état de chute, à savoir que la concupiscence désordonnée est elle-même un péché et nécessite la volonté au péché (1), répugnent à la saine raison et sont en contradiction avec les en-

(1) Cf. Prop. 51.

seignements formels de la sainte Ecriture. Dans la doctrine de Baïus les manifestations extérieures de la concupiscence ne revêtent aucun caractère moral et dès lors ne peuvent êtres des péchés (1). La sainte Ecriture (Rom. 2,14) parle d'une connaissance inaltérable que l'homme même dans l'état de chute a de la loi morale innée et des bonnes œuvres naturelles qu'elle inspire ; c'est la doctrine attestée par tous les Pères (2). La sainte Ecriture dit bien en certains endroits que l'homme déchu ne peut accomplir avec ses seules forces naturelles des œuvres bonnes ; saint Augustin s'exprime encore de la même façon ; mais il n'est question, dans ces passages, que des œuvres surnaturellement bonnes qui ont une valeur pour le ciel. La grâce actuelle de Dieu est absolument nécessaire à l'accomplissement de telles œuvres ; mais l'homme doit y coopérer avec sa volonté libre, ce que Baïus niait, puisqu'il n'accordait à la volonté intellectuelle que la liberté de coaction *(libertas a coactione)*, mais non la liberté de nécessité *(libertas a necessitate)*. Il apportait encore un autre argument à sa thèse sur l'impossibilité où était l'homme d'accomplir, avec ses seules forces naturelles, des œuvres bonnes. La bonté naturelle n'appartiendrait, d'après lui, et c'est là son point de départ, qu'aux actes de l'amour proprement dit *(amor benevolentiae sive amicitiae)*, mais non à ceux de l'amour concupiscible *(amor concupiscentiae)*, de la crainte et l'espérance, ni aux autres actes de vertu qui ne procèdent pas de l'amour proprement dit (3). Or de tels actes surpassent les forces de l'homme déchu : celui-ci a donc absolument besoin pour les accomplir du secours de la grâce divine ; autrement il pourrait s'attribuer à lui-même la justification, puisque le pénitent, par l'acte d'amour de Dieu proprement dit, mérite et obtient l'amitié de Dieu et avec elle la grâce sanctifiante. Pas un des termes de cette

(1) Cf. RIPALDA, *Appendix*, Disp. 18, 86.
(2) *Ib.* Disp. 19, 31. — (3) Cf. Prop. 38.

argumentation n'est juste : elle n'a donc aucune valeur probante. Ici encore les Baïanistes ne distinguent pas entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Un acte d'amour parfait de Dieu *(actus amoris amicitiae)* est possible, en tant que naturel, même pour les forces naturelles de l'homme déchu, ainsi que l'enseigne la sainte Ecriture (*Rom.* 11, 14 ; 2, 17. *Actes des Ap.* 17, 27). Si par la considération des choses créées nous pouvons arriver avec notre raison à une connaissance certaine de Dieu, nous pouvons aussi avec notre volonté libre l'aimer comme le souverain bien en lui-même (1). Les théologiens de l'école appellent l'amour de Dieu surnaturel *charitas* ; pour accomplir un acte de cette vertu infuse la grâce surnaturelle antécédente est nécessaire. Jusqu'à quel point une grâce naturelle est-elle moralement nécessaire pour l'acte parfait ou de longue durée d'amour de Dieu naturel ? Cette question est expliquée dans la doctrine de la grâce et il n'est pas à propos de la trancher ici ; ce serait multiplier vainement les points en litige. En tout cas, l'acte de charité ne produit jamais la grâce sanctifiante ; encore moins, un acte d'amour de Dieu naturel peut-il la mériter et la produire.

Il est également faux d'affirmer qu'il n'y a qu'une seule vertu, à savoir la charité, qui confère à nos actes la bonté morale. Si beaucoup de théologiens ont soutenu, comme une opinion probable, qu'une manifestation virtuelle de la charité était nécessaire pour toute œuvre méritoire du salut, personne dans l'Eglise n'a cependant affirmé, en contradiction avec la doctrine de la révélation, qu'il n'y a qu'une seule vertu. Il y a bien en Dieu des attributs moraux distincts que nous devons nous efforcer de retracer en nous par des vertus distinctes. Distincts aussi sont les biens particuliers par lesquels nous arrivons à la possession du bien ; distinctes encore *quoad speciem* les diverses vertus, quoique dans un certain sens elles forment un tout unique. Cepen-

(1) RIPALDA, *l. c.* Disp. 21. 35.

dant l'Eglise n'a pas tranché avec précision la question de savoir jusqu'à quel point la grâce de Dieu est nécessaire pour les bonnes œuvres particulières dans l'état de chute et quelles sont les œuvres qu'on doit regarder comme naturellement bonnes; sur ce sujet, elle a laissé le champ ouvert aux discussions des écoles de théologie. La réponse dépend du degré de faiblesse produit par la perte des grâces de l'état primitif dans les facultés morales naturelles de l'homme déchu. Quoi qu'il en soit, l'Eglise a défini contre Baïus que l'homme peut, même dans l'état de chute, accomplir des œuvres naturellement bonnes (1).

2. Loin d'être des péchés, les maux qui s'attachent à l'homme dans l'état de chute (abstraction faite de la dette du péché) ne sont pas même des peines du péché, en ce sens qu'on pût uniquement les concevoir comme des châtiments, ni comme des conséquences nécessaires du péché. Bien plus, Dieu aurait pu comprendre tous ces maux dans la nature du premier homme comme des faiblesses physiques *(mala physica)*, sans pour cela introduire rien de défectueux dans la nature humaine ou lui enlever les biens qu'elle exige. Ces maux sont de telle sorte qu'ils ont été effectivement contemporains de la nature humaine en général, bien que dans des cas particuliers ils aient apparu à des degrés divers, suivant les desseins de la providence de Dieu ou la coopération des causes secondes.

La privation de la grâce sanctifiante, qui est la peine la plus grave qui puisse nous survenir dans l'état de chute, n'altère que très peu la nature humaine. Dieu pouvait en effet dès le commencement refuser cette grâce à tous les hommes sans porter préjudice à leur nature et sans être en aucune façon injuste à leur égard. Baïus et les réformés, en considérant cette grâce comme naturelle à l'homme ou

(1) La preuve en est dans la condamnation de la prop. 37 : Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit.

requise par la nature (*bonum naturae humanae debitum*), ont prouvé seulement qu'ils n'avaient qu'une formation théologique incomplète. Après avoir admis à priori que la nature humaine avait été totalement corrompue par le péché, ils en arrivaient nécessairement à leurs conclusions erronées. Les Pères et les Scolastiques avaient unanimement défini dans son essence la grâce sanctifiante un bien surnaturel accidentellement ajouté à la nature humaine (1). Ces termes *bonum supernaturale* et *naturae indebitum* furent formellement consacrés par l'Eglise dans la censure des thèses de Baïus (2). Quant aux autres discussions plus approfondies des théologiens postérieurs au concile de Trente touchant l'essence et les effets de la grâce sanctifiante, discussions qui portaient aussi sur la justice et la sainteté de l'état primitif, elles sont trop importantes pour ne pas former l'objet d'un prochain paragraphe spécial. Baïus, lui, n'avait qu'une fausse conception de toutes ces choses : il considérait la justice originelle (et aussi la justification) et comme le contraire de la concupiscence qui, on le sait, était d'après lui un péché, et comme un empire sur la concupiscence. Cet empire se manifesterait, toujours d'après lui, dans l'observation fidèle des commandements de Dieu. Il ne voulait pas confondre cette justification avec le pardon des péchés ; il regardait celui-ci comme un acte appartenant exclusivement à Dieu et postérieur à la justification (3). Même ainsi entendue, cette justice n'était pas un *donum naturae debitum*,

(1) Ripalda (l. c. Disp. 8, 11 sqq.) donne la preuve des Scolastiques et ajoute comme conclusion (n. 16) : Addo nec unus Theologus reperietur, qui oppositum asseruerit et Baianis consenserit. Il montre la même chose au sujet de la grâce sanctifiante en particulier (*l. c.* n. 27 sqq.).

(2) Prop. 21 : Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis. Cf. Prop. 23. 24.

(3) Prop. 42 : Justitia, qua justificatur per fidem impius, constitit formaliter in obedientia mandatorum, quae est operum justitia ; non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur etc.

et encore moins la dignité d'enfant de Dieu avec les vertus infuses. Ripalda (1) prouve le caractère surnaturel de ces dernières par des textes tirés de Rom. 5, 5 ; 2 Petr. 1,4, des écrits des Pères et spécialement de ceux de saint Augustin (*C. Maximum* 3,15 ; *De civ. Dei* 13,3 ; *De corr. et gr. 11)* et enfin par la *ratio theologica.* Si la béatitude céleste en effet est une fin qui dépasse les forces naturelles de la nature humaine et même nos applications naturelles ; en d'autres termes, si elle est quelque chose de surnaturel, il doit en être de même de la dignité d'enfant de Dieu et des vertus infuses qui nous rendent capables d'atteindre cette fin et d'accomplir des œuvres qui nous la font obtenir. Les théologiens sont, au reste, presque unanimes à nier la possibilité elle-même de créatures qui eussent pu posséder comme un bien naturel ou par le seul fait de la création la grâce sanctifiante, qui aurait été dès lors une partie constitutive et inamissible de leur nature (2). Les Baïanistes disent, il est vrai, que, d'après la doctrine plusieurs fois exprimée de saint Augustin, l'homme a un désir naturel de la béatitude céleste : cela prouve bien, disent-ils, que le ciel et la vision immédiate de Dieu sont sa destinée naturelle et que les dons nécessaires pour obtenir cette fin sont dus à sa nature. Les théologiens catholiques affirment, au contraire, qu'un tel désir n'est en aucun cas un désir inné, mais ne se produit que sous l'excitation de la grâce surnaturelle. Ce n'est que sur la ligne de démarcation entre le désir naturel et le désir surnaturel que varient les opinions des théologiens catholiques.

Ripalda émet, à ce sujet, une opinion particulière : l'acte de désir naturel du ciel est d'après lui possible, si l'homme a déjà une connaissance naturelle de la béatitude céleste considérée comme la destinée qu'il doit atteindre avec le concours des forces surnaturelles (3). Cependant Ripalda

(1) Disp. 8, 28.
(2) *Ib.* Disp. 8, 42.
(3) *Ib.* n. 62 : Quia ad eum affectum naturalem sufficit ea omnia dona

laisse subsister dans son intégrité le caractère surnaturel du but suprême fixé à l'homme et des moyens nécessaires à l'âme pour y aboutir. La fin naturelle, que Dieu ne pouvait pas refuser à l'homme, c'est la connaissance médiate de Dieu, vérité suprême, et l'éternelle possession de Dieu ou du bien suprême par l'amour naturel de Dieu. L'homme n'a donc un droit que sur les moyens correspondants à cette fin (1) ; ces moyens constituent seuls un *donum naturae debitum*. Les Baïanistes peuvent, il est vrai, tirer des écrits de saint Augustin contre les Pélagiens plusieurs passages où le saint docteur oblige ces hérétiques à conclure de leur doctrine que tous les hommes, même les enfants morts sans baptême, ont droit au ciel, puisqu'ils auraient été exempts de tout péché et même du péché originel et que Dieu en les condamnant serait injuste à leur égard. Mais saint Augustin part de l'hypothèse que tous les hommes sont destinés au ciel, que la promesse du ciel a été faite à tous, que les mérites du Christ sont infinis. De cette providence surnaturelle de Dieu il conclut ensuite que Dieu serait injuste envers ceux à qui il refuserait le ciel, sans qu'ils aient mis de leur côté aucun empêchement à son obtention (2). Les Baïanistes confondent toujours le surnaturel avec le naturel. Ils affirment que Dieu a dû donner à l'homme, en le créant être à la fois sensible et spirituel, la capacité naturelle de connaître et d'aimer son créateur. Ils ajoutent que cet amour est la charité elle-même, c'est-à-dire une chose surnaturelle seulement *secundum fieri*, parce qu'elle est donnée par Dieu et conditionnée dans son activité par l'assistance de la grâce actuelle ; mais ce n'est pas une chose surnaturelle *secundum substantiam* (3). Les

esse possibilia viribus indebitis naturae et ex providentia supernaturali et indebita Dei ; quia sic apprehensa cognitione naturali probabili possunt ab homini expeti et desiderari naturaliter.

(1) *Ib.* n. 71.

(2) *Ib.* n. 109 sqq.

(3) *Ib.* n. 123 : Itaque omnem suam cogitationem intendunt (Baiani) in explodendum possibilem amorem naturalem Dei atque justitiae, qui

Baïanistes renversaient encore la doctrine concernant la nécessité de la grâce actuelle, puisque, d'une part, ils considéraient la charité comme une vertu répondant aux exigences naturelles de l'homme et, dès lors, comme une vertu nécessaire *(bonum naturae debitum)*, et que, d'autre part, ils réclamaient non seulement dans l'état de chute, mais encore dans l'état primitif la nécessité absolue de la grâce actuelle pour accomplir les actes de charité (1). La grâce actuelle n'était donc pour eux qu'une grâce *naturalis ordinis*, et ce n'est que dans l'état de chute qu'elle recevait la dénomination de *gratia supernaturalis*, parce que la nature de l'homme souillé du péché originel était devenue totalement incapable de tout bien et avait besoin pour accomplir une œuvre bonne de la grâce méritée par le Christ. La sainte Ecriture, au contraire, et la doctrine de l'Eglise attribuent à l'homme même dans l'état de chute la capacité naturelle de faire des actes d'amour naturel de Dieu (2).

Un autre mal inhérent à la nature de l'homme déchu, c'est la concupiscence désordonnée ; elle n'est effectivement qu'une peine du péché, mais elle constitue un mal tel que Dieu aurait pu en affliger la nature humaine dès le début, même sans une faute préalable. L'exemption de la concupiscence n'est pas un *bonum naturae debitum*, et dans ce sens il ne faut pas l'appeler un bien naturel ; mais on peut bien l'appeler un bien naturel, en ce sens qu'elle a été accordée à l'homme dès le commencement et qu'elle répond, à la perfection de la nature (3). C'est ce qui ressort de la censure des 26e, 29e et 55e thèses de Baïus. Il est, en effet, dans la nature sensible et intellectuelle de l'homme, considérée comme telle, (la *natura pura*) que l'appétit sensible soit poussé par une nécessité interne vers les biens sen-

solis viribus naturae absque auxilio gratiae, non solum potestate consequente et efficaci ; sed etiam antecedente et sufficienti haberi possit, et in solum amorem justitiae et Dei supernaturalem, viribus gratiae elicitum in omni statu naturae possibilem confirmandum.

(1) *Ib.* n. 137. — (2) *Ib.* n. 164 sqq. — (3) Disp. 9, 1 sqq.

sibles pour satisfaire ses inclinations particulières. Mais la volonté intellectuelle de l'homme avec ses forces naturelles ne peut ni contenir ni réprimer aussitôt ces mouvements de l'appétit sensible. Elle peut bien malgré cela arriver au bien moral et, de temps à autre, dominer les sens, mais ce n'est pas sans lutte et sans effort. S'il était de la nature de l'homme que la volonté eut un empire absolu sur les sens, le péché ne lui aurait pas fait perdre cet empire, parce que le péché, étant quelque chose de privatif, ne peut altérer la nature. Le péché a dépouillé Adam de tout ce que Dieu par une bienveillance particulière lui avait donné pour perfectionner sa nature, et c'est parmi ces *dona integritatis sive naturae integrae* qu'il faut placer l'empire absolu de la volonté sur les sens. La seule perte de cet empire a suffi pour faire naître dans l'âme de nos premiers parents, aussitôt après la chute, la pudeur et la honte du péché. Mais cette honte n'indiquait pas que la concupiscence elle-même fût un péché. Dans la concupiscence il faut bien distinguer trois choses : la faculté de l'appétit sensible, l'état habituel et la manifestation actuelle de la concupiscence. Le pouvoir concupiscible sensible créé par Dieu est bon ; il n'y a que l'état habituel et la manifestation actuelle de la concupiscence qui puissent devenir un péché ; lorsque la volonté libre leur abandonne son empire. La concupiscence dans son état habituel, tel qu'il est maintenant, est un châtiment du péché, et on l'appelle péché, parce qu'elle vient du péché ou nous porte au péché (1).

L'erreur et l'ignorance des vérités morales et religieuses, la mort, les maladies, les peines et les maux de toute sorte sont autant de châtiments du péché originel ; tous ces maux auraient pu cependant affecter dès l'origine la nature humaine innocente *(natura pura)*. Leur absence n'était donc pas un *bonum naturae debitum*. L'erreur et l'ignorance sont en général aussi bien naturelles à l'homme que le développement progressif de sa connaissance. Sur tous les points

(1) *Ib.* sect. 6.

où l'homme ne peut arriver à la certitude, si ce n'est après un grand effort, l'erreur est possible ; c'est ce qui explique sa fréquence dans le domaine moral et religieux, parce qu'ici la connaissance est soumise à l'influence pernicieuse de la volonté mauvaise ou affaiblie.

La mort, les maladies et les peines de la vie sont effectivement des châtiments du péché. Dieu aurait pu cependant dès l'origine les infliger à la nature humaine. Quoique l'homme, en effet, ait une soif naturelle de bonheur pour son âme et pour son corps, cette soif ne porte pas expressément sur l'immortalité de ce corps grossier et matériel, elle trouverait aussi bien sa satisfaction dans une résurrection du corps devenu dès lors impérissable. A partir de l'hypothèse que la vie terrestre est un temps d'épreuve pour l'éternité, la mort, les maladies et les souffrances ne paraissent pas si incompatibles avec la nature ; elles offrent beaucoup d'occasions de pratiquer la patience, la mortification, l'héroïsme, le sacrifice volontaire et par conséquent d'augmenter nos mérites (1). Les maladies et les souffrances viennent ordinairement des influences extérieures et matérielles et elles auraient existé même dans l'état de nature pure *(in statu naturae purae)*, si Dieu n'en avait préservé l'homme par une grâce particulière. Même dans l'ordre actuel de nature déchue ces maux ne sont pas toujours des châtiments ; ils sont souvent des moyens pour obtenir un bien moral plus élevé. Quoique souvent nous ne voyions pas cette fin dans les maladies qui frappent les enfants, Dieu peut avoir en vue de procurer par ces maladies des biens plus élevés soit à ces mêmes enfants, soit à d'autres, de faire reconnaître son souverain domaine, de donner occasion à des actes de patience et d'humilité. Que ces maux puissent procurer un plus grand bien à ceux même qui en sont frappés, nous le voyons clairement dans le massacre de saints Innocents à Bethléem (2).

(1) Disp. 11, 19.
(2) Disp. 12, 51.

3. Ce concept et cette explication de l'existence du mal dans l'état de chute était déjà aussi une explication de la liberté du mal dans l'état primitif. Le Baïanisme donna occasion aux théologiens catholiques de démontrer plus spécialement et d'établir sur de plus solides fondements le caractère surnaturel des prérogatives de l'état primitif. La distinction entre les *status naturae purae, integrae, elevatae* devint dès lors, pour ainsi dire, un cliché théologique. Relativement au *status naturae purae (sc. purae a culpa et purae a gratia)*, on établit contre Baïus que Dieu aurait pu créer Adam avec notre nature humaine actuelle, abstraction faite du péché, et le laisser dans cet état. L'essentiel du *status naturae elevatae* est la grâce sanctifiante appelée aussi justice et sainteté originelle. Celle-ci était entre tous les autres un bien surnaturel, non pas seulement parce qu'elle déborde les capacités essentielles à la nature humaine, mais parce qu'elle l'élève au-dessus de ses rapports naturels avec Dieu, son créateur, et le fait participer comme enfant de Dieu à l'essence divine elle-même : elle est d'origne et d'essence surnaturelles (1).

Les autres privilèges et dons de l'homme dans l'état primitif, que nous appelons *dona integritatis sive naturae integrae* étaient aussi surnaturels, mais non pas au même degré : c'étaient l'exemption de la concupiscence, une illumination particulière de la connaissance, l'exemption de la mort et des souffrances qui la précèdent. Ces privilèges étaient surnaturels d'abord par leur origine, puisqu'ils étaient un don de Dieu ; surnaturels aussi, parce qu'ils étaient des *dona naturae indebita*, qui n'étaient pas exigés par le développement normal de la nature humaine. Il ressort de là dans quel rapport ces privilèges se trouvent avec la grâce sanctifiante : ils ne lui sont pas inséparablement

(1) Ripalda, *Append.* Disp. 8. 4 : Dona justitiae salutaria sunt per se infusa, entitate supernaturalia, si quae sunt ejus conditionis possibilia, ut consors est omnium Theologorum sententia, quorum major pars tuetur id pertinere ad fidem.

unis et dans ce sens on les appelait aussi, d'après le vocabulaire de l'école, *dona justitiae originalis*. Dans l'état actuel en effet le baptême nous confère la grâce sanctifiante sans nous communiquer ces *dona integritatis*. Sans doute la grâce sanctifiante, comme plus parfaite, était à la base de ces dons ; c'est à cause d'elle que Dieu les avait accordés à l'homme dans l'état primitif; mais entre la grâce sanctifiante et ces dons il n'y avait pas de bien physique, mais seulement un bien moral. Il était convenable en effet que Dieu dotât l'homme élevé à la dignité d'enfant de Dieu plus richement qu'une simple créature (1). Le premier de ces dons de l'état primitif était l'exemption de la concupiscence ; c'est ainsi que la sainte Vierge, comme bénie entre toutes les filles d'Eve, a reçu cette grâce particulière d'intégrité pour toute sa vie terrestre, et cependant elle est restée soumise à la mort et aux autres misères humaines. Il n'y a donc entre les différentes grâces ou dons qui constituent l'intégrité de l'homme aucun bien nécessaire, mais seulement un bien moral.

4. Ces explications sur le rapport de la grâce sanctifiante avec les dons d'intégrité terminèrent à l'avantage des thomistes le différend qu'ils avaient avec les scotistes sur le moment précis de l'infusion de la grâce sanctifiante. Les Scolastiques étaient unanimes à fixer au moment de la création la collation des dons d'intégrité et, à plus forte raison, l'infusion de la grâce sanctifiante, qui est le fondement des autres grâces et des autres dons. A la suite des discussions avec Baïus, les scotistes abandonnèrent leur première opinion (2).

5. Les autres erreurs de Baïus sur le lien nécessaire entre la peine et la dette du péché, sur la négation du libre ar-

(1) Suarez, *De gr.* Proleg. V, 5. 3.

(2) Dupasquier, *De homine innocente*. p. 89 (ed. Pat. 1706) : Adam non solum habuit gratiam habitualem ante peccatum, sed etiam probabilius est eum fuisse creatum cum gratia sanctificante et virtutibus supernaturalibus infusis.

bitre dans l'homme déchu et de la suffisance de la grâce pour tous, viendront mieux à leur place dans la suite de l'histoire des dogmes. Il nous paraît plus conforme au plan de l'ouvrage de suivre en général dans toute la période qui suit le concile de Trente le développement des autres dogmes concernant le péché originel, la grâce actuelle suffisante et efficace, la grâce habituelle, ses effets ou fruits ; ce sera aussi utile que de les opposer simplement aux erreurs de Baïus.

§ 29

Doctrine du péché originel chez les théologiens d'après le concile de Trente.

La Scolastique avait si bien exposé la doctrine du péché originel et le concile de Trente en avait si bien défini les parties essentielles contre les erreurs des réformés qu'il ne restait plus qu'un petit nombre de points sujets à controverse, tels que l'essence du péché originel, qui consiste dans la dette du péché et la perte de la grâce sanctifiante, le mode de sa transmission et enfin les peines temporelles réservées à ce péché. Ces trois points ont entre eux une telle connexion qu'il faut nécessairement les traiter de front, bien que nous ayons déjà presque épuisé le dernier point dans le précédent paragraphe. Non seulement la sainte Ecriture, mais encore tous les Pères, les Scolastiques et le concile de Trente (S. 5.) enseignèrent que l'essence constitutive du péché originel consiste dans la dette du péché et dans la perte de la justice originelle. Il restait cependant une brèche ouverte à la discussion et à des explications diverses, car on ne savait pas quel rapport il y avait entre ces deux moments, on ne savait pas de quelle importance était dans la transmission du péché originel par la génération charnelle le contrat ou décret de Dieu établissant Adam représentant de toute la race humaine ; on se demandait

encore si le péché originel n'était accompagné que de peines négatives.

1. Vasquez, de la compagnie de Jésus, est un des théologiens remarquables de la fin du XVI[e] siècle qui défendirent les opinions scolastiques. Dans la doctrine du péché et de la grâce, il émit plusieurs hypothèses qui ne furent point approuvées par les religieux de son ordre. La raison pour laquelle ses thèses parurent surprenantes et erronées se trouve dans une conception fausse du péché : pour lui, l'élément formel du péché consiste dans la perte de la grâce sanctifiante ; il identifie cette perte avec la dette du péché ou du moins il prétend que la dette est une conséquence nécessaire de la perte de la grâce sanctifiante, puisque cette perte est librement voulue. Il distingue dans le péché habituel trois moments : la perte de la grâce sanctifiante *(macula)*, le mérite du châtiment (*dignitas ad poenam)*, qu'il confond presque avec la dette du péché, et l'application du châtiment (*obligatio ad poenam)*. D'après lui, les deux premiers moments dépendraient seuls de la créature et disparaîtraient par l'effet d'une transformation, c'est-à-dire par la réception positive de la grâce sanctifiante (1), l'application du châtiment, au contraire, appartiendrait à Dieu seul. Si l'on songe que Vasquez attribue au péché *in statu naturae purae* le même caractère, un caractère impliquant une séparation de Dieu, notre fin surnaturelle ; si l'on songe encore que dans cet état l'homme ne peut obtenir le pardon de ses péchés sinon par une sanctification positive et la réception de la grâce sanctifiante, on voit aisément l'erreur d'une telle hypothèse, c'est-à-dire de l'identification de la dette du péché et de la

(1) *In* 1. 2. Disp. 206. c. 2, 8 : Eadem ratione in peccato ipso per modum habitus duo distinguimus, alterum est malitia et formalis ratio maculae, a qua dicitur homo maculatus, injustus et inimicus Deo ; alterum est dignitas, quae hanc maculam consequitur, a qua dicitur homo dignus aeterno supplicio ; praeter dignitatem autem est destinatio ad poenam quae dicitur etiam obligatio ad poenam.

grâce sanctifiante. Comment peut-on en effet considérer la grâce sanctifiante qui est un *donum naturae indebitum*, comme un moyen absolument nécessaire pour que l'homme primitivement placé par Dieu *in statu naturae purae* puisse obtenir le pardon des péchés (1) ? Dans la doctrine de la rédemption, Vasquez arrive à d'autres conséquences erronées (2), que nous avons déjà mentionnées plus haut.

Il pensait pouvoir expliquer le péché originel d'une manière plus juste et mettre cette explication plus en harmonie avec la théologie de l'école, en faisant découler la dette de la perte de la grâce sanctifiante que subit tout homme en naissant. La définition reçue : Peccatum originale est privatio justitiae originalis debitae parvulis inesse indique donc, d'après lui, que la perte de la grâce sanctifiante est le premier moment du péché originel ; si, au contraire, on considère la dette comme le premier moment de ce péché, il ne peut plus être question que d'une dette étrangère, extérieure à l'individu, qui lui est imputée par suite du péché d'Adam (3). De la perte de la grâce sanctifiante on peut bien déduire la dette, quand cette perte est la conséquence d'un péché actuel, et ce péché actuel ne peut être dans l'espèce que le péché d'Adam. Vasquez s'appuie aussi sur le décret divin ou le contrat de Dieu avec Adam pour affirmer que Dieu exige de tous les descendants d'Adam, dès leur conception, l'état de grâce sanctifiante. En sont-ils privés, ils sont considérés par Dieu comme ses débiteurs et traités en conséquence. Dieu imposa à Adam, représentant de l'humanité tout entière, comme la première clause du contrat une première épreuve, de l'issue de laquelle

(1) *Ib.* Disp. 206. n. 21. — In 1. 2. Disp. 97. c. 2 : Nam peccatum mortale etiamsi solum fit contra legem naturalem, nulla alia ratione deleri potest, quam per gratiam et charitatem Dei ; ex illo igitur momento, quo quis peccat mortaliter, debitum incurrit non habendi gratiam et charitatem, qua Deo ut fini supernaturali conjungatur.

(2) Voir pl. haut, § 22.

(3) *In* 1. 2. Disp. 132. c. 10 : Nullus autem defectus vel privatio prius esse possit privatione gratiae habitualis et caritatis.

devait dépendre pour Adam et sa postérité, ou une collation entière de la grâce,ou une dette à l'égard de Dieu et l'absence de la grâce. Si la dette est impliquée dans la faute actuelle et si l'essentiel de la faute est précisément dans la dette, alors tous les descendants d'Adam, puisque, d'après les paroles de l'Apôtre aux Romains (5, 19), ils sont tous pécheurs, sont aussi chargés de la dette, dépouillés de la grâce. La transmission de la dette d'Adam à tous ses descendants reste toujours un mystère, mais il n'y a pas de mystère plus grand que celui de la transmission de la privation de la grâce. Avec sa théorie Vasquez explique encore moins la transmission de la dette, car du fait que Dieu exige la grâce de chaque homme dès sa naissance il ne s'ensuit pas que la privation de la grâce constitue une dette. Vasquez devrait plutôt considérer qu'Adam a perdu la grâce et qu'il a mérité de la perdre par sa faute. Avec sa *dignitas ad poenam* il n'explique pas non plus l'essence de la dette ; d'autres théologiens postérieurs au concile de Trente nous ont donné à ce sujet de meilleures indications. Dans un autre passage, Vasquez mentionne encore dans le péché habituel, outre la perte de la grâce sanctifiante, une autre *macula* : c'est, d'après lui, une faute actuelle qui dure moralement jusqu'à ce qu'elle soit rétractée par la volonté de l'homme, et il lui attribue aussi le mérite du châtiment *(dignitas ad poenam).* Il veut arriver à montrer que le péché véniel produit à son tour une tache habituelle (1). Il aurait pu conclure de là à la distinction réelle entre la perte de la grâce et la dette et placer dans cette dernière l'essentiel du péché. Cet élément se trouve évidemment dans le péché commis *in statu naturae purae ;* c'est ce qui ressort très clairement de la doctrine de la rédemption, d'après laquelle l'Homme-Dieu a d'abord satisfait pour la dette du péché et nous a seulement ensuite mérité la grâce pour tous. Si l'on identifie strictement la

(1) Disp. 139. c. 5.

dette et la perte de la grâce sanctifiante, il faut considérer comme suffisant pour l'œuvre de notre rédemption le caractère méritoire ou le mérite de la grâce, quoique ce mérite ne dépasse pas peu les forces d'une créature. Vasquez tire ces conséquences et admet que l'acte de charité ne dispose pas seulement à la justification et à la sanctification de l'homme, mais qu'il en est la cause formelle ; d'après lui en effet, le péché mortel actuel est aussi la cause de la séparation de l'âme d'avec Dieu, c'est-à-dire cause de la perte de la grâce sanctifiante (1).

En ce qui concerne les peines du péché originel, Vasquez ne s'écarte en aucune façon de la doctrine générale des Scolastiques ; il affirme donc que ce péché n'entraîne aucune peine positive *(poena sensus)* (2). D'après lui, la blessure de l'âme dans ses facultés naturelles *(vulneratio in naturalibus)*, à la suite du péché originel, n'est qu'un dépouillement des biens de l'intégrité (3), ou un retour au *status naturae purae*.

2. Le plus grand théologien sur le terrain de la scolastique à l'époque qui suivit le Concile de Trente est assurément Suarez. Il s'est acquis un juste renom par ses explications sur la doctrine de la grâce et des vertus théologiques ; il en a fait découler des conclusions qui éclairent d'un jour nouveau et dans ses grandes lignes la doctrine du péché.

Le terme de péché habituel ne désigne pas seulement le seul accomplissement de l'acte peccamineux ; il désigne encore le péché qui se continue moralement jusqu'à ce qu'il soit rétracté, qui reste attaché à la volonté libre du pécheur en le tenant éloigné de Dieu et en constituant une *macula moralis* (4). Cet éloignement de Dieu est en outre

(1) Disp. 217. c. 6. — (2) Disp. 134. c. 3. — (3) Disp. 187. c.

(4) *De pecc. habituali* Disp. 8. n. 11 : Peccatum quod habitu manere n tali homine dicitur, non est physice intelligendum, sed moraliter secundum rectam et prudentem aestimationem, et hoc modo est quaedam aversio a Deo ultimo fine, quae moraliter censetur manere in homine, quia voluntate sua se avertit a Deo et nunquam ad illum conversus est. *Ib.* n. 13 : In hoc peccatore macula non est aliquid distinctum ab habituali peccato, quod explicuimus.

une offense faite à Dieu, une atteinte injuste portée au droit absolu de la majesté divine ; il crée par conséquent une dette infinie, soit que nous nous détournions maintenant de Dieu, comme de notre fin surnaturelle, soit que nous nous détournions de lui comme de notre fin naturelle *in statu naturae purae* (1). La gravité de l'offense se mesure à la dignité de l'offensé, et la valeur de la satisfaction à la dignité de celui qui satisfait (2). Or, puisque Dieu avait résolu d'exiger pour la rémission de la dette une satisfaction équivalente, aucune créature ne pouvait satisfaire à cette exigence divine ; seul le Fils de Dieu fait homme le pouvait. La doctrine de la rédemption et de la satisfaction de l'Homme-Dieu, en lieu et place de l'homme, se comprend mieux si on la place dans le cadre qui lui convient : celui de la dette infinie créée par la faute de l'homme.

En dehors de cette dette (*macula moralis*), le péché habituel détermine encore la perte de la grâce sanctifiante dans l'homme destiné à une fin surnaturelle. Il faut appeler cette perte une souillure physique, parce qu'elle s'attache immédiatement à l'essence de l'âme et persiste sans le concours de la volonté libre de l'homme (3).

Suarez admet entre ces deux moments une distinction réelle, soit que l'on considère la sanctification et la justification, soit que l'on considère le péché et la rédemption ; il affirme toutefois que ces deux moments ne sont produits par le pécheur que moralement et non pas physiquement (4). Les thomistes, comme nous le verrons dans la suite, prétendaient au contraire que la perte de la grâce sanctifiante est le premier effet et un effet physique du péché et ils pensaient que par cette perte de la grâce le pécheur détruit lui-même dans son âme la vie surnaturelle.

(1) *De gratia* VII, c. 14, 46. — (2) *Ib.* n. 68. 69.

(3) *De pecc. hab.* Disp. 8. n. 14 : Nunc in homine destinato ad finem supernaturalem habituale peccatum et macula peccati mortalis includit dicta omnia moralia et praeterea realem et physicam privationem gratiae.

(4) *Ib.* n. 17.

Dans sa doctrine sur le péché originel, Suarez semble parfois vouloir faire découler de la privation de la grâce la dette des enfants d'Adam (1) et, comme d'autres théologiens, appuyer son opinion sur le contrat déjà mentionné de Dieu avec Adam. Ce qu'il y a de certain, c'est que pour expliquer le péché originel il a recours à cette disposition de Dieu d'après laquelle tout homme devait naître dans l'état de grâce. Mais Suarez conclut expressément de cette préordination libre de Dieu que la dette et la perte de la grâce n'ont pas entre elles une connexion nécessaire et physique. Dieu aurait pu en ordonner autrement : il aurait pu établir, par exemple, que la dette d'Adam ne pèserait que sur un nombre déterminé de ses descendants, ou que tous les descendants d'Adam ne seraient redevables de cette dette que jusqu'à un âge déterminé et qu'ils en seraient alors délivrés sans recevoir la grâce sanctifiante, mais d'autres grâces extérieures à sa place (2). Par conséquent, d'une manière générale et même dans le cas particulier du péché originel, une rémission de la dette est possible sans l'infusion de la grâce, au moins *de potentia absoluta Dei*. Les deux moments n'ont entre eux qu'une connexion morale ; la dette ne résulte pas nécessairement de la privation de la grâce. Il n'y a entre ces deux moments qu'une coïncidence qui vient de l'ordre actuel, mais librement établi par Dieu. La dette d'Adam, qui implique l'aversion et la haine de Dieu, peut aussi bien que la perte de la grâce sanctifiante se transmettre à tous ses descendants par la voie de la génération, comme par un canal.

Il ressort clairement de là que Suarez et les Scotistes,

(1) *Ib.* Disp. 9. n. 26 : Ex quibus facile intelligitur primo carentiam justitiae et gratiae in qua nunc nascimur, proprie habere rationem privationis mortalis, quia subjectum proxime aptum erat illam habere et ex lege divina habere illam deberet, et in suo capite jam illam habuit, et per idem caput se illa privavit.

(2) *De gr.* VIII, 23, 4 : Et ad hunc modum possunt alii modi divini pacti cum humana natura in Adamo cogitari, quibus culpa quoad rationem culpae tollatur sine qualitate gratiae.

voulant expliquer la transmission du péché originel, ont bien dû retenir comme un principe certain l'unité du genre humain et notre communauté d'origine dans Adam, notre premier père, mais qu'ils ont dû s'attacher surtout à démontrer l'importance du contrat d'après lequel, par une préordination libre de Dieu, Adam représentait tout le genre humain et à faire de ce contrat un motif prépondérant. Saint Thomas (1. 2. qu. 83. a. 1.) a appelé la génération charnelle la cause instrumentale de la transmission du péché ; mais Suarez ne la prend comme telle que dans un sens large, en ce sens que la génération est la cause instrumentale de la naissance des enfants d'Adam et que c'est par la naissance qu'ils sont engagés dans la dette de leur père. Pour une pure privation en effet il n'y a pas de cause instrumentale agissant d'une manière immédiate (1).

Par rapport à la transmission du péché originel, Suarez émet une opinion qui n'est pas admise expressément par tous les théologiens, mais qui a pour elle une haute vraisemblance. Il estime que le décret de Dieu, établissant Adam comme le représentant de tous ses descendants dans son épreuve et faisant dépendre de l'issue de cette épreuve la dotation de la nature humaine, suppose déjà que celle-ci était destinée à une fin surnaturelle, en d'autres termes que Dieu aurait pu ne pas faire dépendre de la faute de leur père commun la dotation naturelle de tous les hommes. Si Dieu n'avait destiné Adam et tous ses descendants qu'au *status naturae purae*, Adam n'aurait pu pécher que pour lui-même et non pas pour tous les hommes. Le décret libre de Dieu établissant Adam le représentant de tous ses descendants ne portait que sur la dotation en grâces de la nature humaine et, dès lors, il ne pouvait avoir d'effet sur les éléments constitutifs et essentiels de la nature humaine auxquels tout homme a droit par la création ; il ne pouvait s'étendre qu'aux *dona naturae humanae indebita* (2).

(1) *De pecc. hab.* Disp. 9. sect. 3, 2.
(2) *De gr.* Prol. V. cap. 6, 2 : Posset etiam alia conditio in eo notari,

Dieu aurait pu encore décréter que, dans le cas où Adam succomberait à l'épreuve, sa dette et la privation de la grâce sanctifiante passeraient à ses descendants, sans que ceux-ci perdissent les *dona integritatis*. Dieu aurait pu également ne pas donner l'intégrité au premier homme et le doter cependant de la grâce sanctifiante (1).

Quant aux peines du péché originel, Suarez est principalement un de ceux que soutiennent qu'elles ont un caractère exclusivement négatif et qu'il y a égalité complète entre le *status naturae lapsae* et le *status naturae purae*, abstraction faite de la dette héréditaire. L'ignorance, la faiblesse de la volonté et la concupiscence désordonnée dans l'état de chute ne sont pas plus grandes qu'elles ne l'auraient été *in statu naturae purae ;* les facultés naturelles de l'âme et du corps n'ont pas reçu une inclination plus forte vers le mal. Lorsque saint Thomas (1. 2. qu. 85. a. 1) considère cette inclination vers le mal comme une conséquence du péché, il a en vue les conséquences du péché pour la personne même du pécheur (2).

A ne considérer que sa *potentia absoluta*, Dieu aurait pu punir le péché de l'homme en lui enlevant les biens naturels ; mais, d'après le cours ordinaire de sa providence, Dieu pour punir le péché originel ne retire à l'homme aucun bien naturel, pas même les impulsions naturelles vers le bien et les moyens naturels de l'accomplir. On peut même dire que l'homme dans l'état de chute a quelque chose de plus que dans le *status naturae purae*, c'est-à-dire les restes de la révélation surnaturelle primitive que la tradition lui a transmis ; et si tout homme naît pécheur, ce n'est pas comme un *damnatus*, mais comme un *viator* qui peut toujours atteindre sa fin naturelle (3).

quod ille lapsus hominis in pura natura constituti esset personalis tantum non capitalis seu totius naturae, quia hoc requirit aliquem statum ultra exigentiam naturae.

(1) *Ib.* n. 3. 8.

(2) *De gr.* Prol. II. c. 8, 15.

(3) *Ib.* c. 9, 6 sqq.

3. Le commentaire des *Salmanticenses*, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler plusieurs fois, nous donne une idée exacte de l'opinion dominante des thomistes sur le péché originel, son essence et sa transmission. Autre est leur doctrine de la rédemption (1), autre leur doctrine du péché originel. Ici en effet ils affirment qu'il y a identité entre la dette du péché et la perte de la grâce sanctifiante, ou du moins ils n'admettent qu'une distinction virtuelle; la dette est, d'après eux, un effet physique de la privation de la grâce. Même la faute de tous les descendants d'Adam est un effet physique de la faute de leur père commun et elle se transmet à tous les descendants par la génération charnelle qui est comme une cause instrumentale agissant physiquement.

Voici en abrégé l'explication qu'ils donnent du mystère: Dieu avait porté de toute éternité un décret qu'il a confirmé dans le temps par le contrat fait avec Adam. D'après ce contrat, Adam s'engageait à rester en possession de la grâce sanctifiante qui lui avait été donnée dans la création et à la conserver ainsi pour tous ses descendants; ceux-ci l'auraient reçue en héritage par la génération en même temps que la nature humaine (2). Mais il est arrivé qu'Adam n'a pas observé ce contrat ; par le péché mortel il s'est séparé de Dieu, sa fin surnaturelle, et il a ainsi détruit physiquement la vie surnaturelle en lui et a perdu la justice originelle ; or la perte de cette justice originelle, qui était une violation du contrat ou *conditio sine qua non* de l'ordre surnaturel, constituait une dette à l'égard de Dieu (3). L'homme, affirmaient en outre les *Salmanticenses*,

(1) V. pl. haut § 22.

(2) *De vitiis et pecc.* Disp. 14. d. 41 : Quia Adamus ex vi pacti cum Deo in paradiso initi de traductione vel amissione justitiae originalis pro tota posteritate, fuit constitutus morale caput generis humani, fueruntque ex vi illius pacti voluntates suorum descendentium in ipsam Adami voluntatem ut in capitalem transfusae.

(3) *Ib.* n. 58 : Culpa enim originalis aufert perfectionem quae primario data est naturae, ut cum natura ad personas descenderet : unde privatio

avait perdu d'une manière physique et la justice originelle et sa domination surnaturelle sur les inclinations charnelles et sur l'acte de la génération ; dès lors, la génération ne produisit plus une nature humaine ornée de grâces, mais une nature dépouillée de toute grâce (1).

Il semble presque que les thomistes aient voulu à tout prix appliquer aux éléments constitutifs du péché habituel et à leurs rapports réciproques la même causalité physique, la même relation physique, qu'ils avaient admises dans la doctrine de la grâce. Le péché grave actuel détourne et sépare de Dieu physiquement et immédiatement la créature intellectuelle. Si la perte de la grâce sanctifiante ne déterminait pas autre chose que cette séparation de Dieu, on pourrait reconnaître qu'il y a entre le péché mortel et la perte de la grâce sanctifiante un rapport de causalité physique. Mais cette perte détermine encore un retrait des biens surnaturels, de la beauté de l'âme et des dons que Dieu nous a accordés, et ce retrait ne peut être causé que moralement par la créature. C'est dans ce sens que saint Thomas a appelé la perte de la grâce une peine du péché ; et c'est à cause de cette perte que les thomistes ajoutaient encore comme explication que Dieu, sous la double détermination de la faute qui subsiste moralement dans le livre des dettes divines comme péché du genre humain et du péché du nouveau-né, est incliné à refuser son concours à la dotation de l'âme par la grâce sanctifiante et, comme punition, à lui refuser la bonté surnaturelle qui était destinée à tous (2).

talis perfectionis, quae est ipsa culpa, debet per eosdem gradus atque adeo a natura ad personas descendere. — *Ib.* n. 68 : Adamus quatenus per modum capitis deliquit, *physice* causavit sua voluntate formam expulsivam justitiae originalis a se et a suis posteris ; igitur physice causavit in se et causat in illis privationem talis justitiae, atque adeo peccatum originale.

(1) *Ib.* n. 70 : Fuitque haec privatio vigoris in semine et virtute generativa effectus praedicti peccati physico modo, eo proportionali quo ipsa privatio justitiae originalis.

(2) Disp. 16. n. 148 : Quarto denique intelligimus, Deum utroque pec-

Il n'est pas moins inexact d'identifier la perte de la grâce sanctifiante et la dette ou de n'admettre entre les deux qu'une distinction purement virtuelle, ou de faire découler la dette de la perte de la grâce (1). Les *Salmanticenses* sont d'avis qu'on ne peut pas donner cette explication de la faute grave commise *in statu naturae purae*, et, obstinément attachés à leur opinion, ils n'appliquent la définition généralement admise du péché habituel (persistance morale du péché actuel) (2) qu'au péché commis *in statu naturae purae*. Dans leur doctrine sur le péché originel, ils ne tiennent aucun compte des doctrines que leurs frères en religion avaient émises dans le commentaire sur l'incarnation où le caractère infini de la dette était affirmé comme une conséquence de l'offense passive faite à la majesté de Dieu. Les *Salmanticenses* rappellent tout au plus dans le péché originel qu'Adam, par sa libre séparation de Dieu, a non seulement détruit en lui la vie de la grâce, mais qu'il a *eo ipso*, c'est-dire physiquement, contracté une dette, et qu'il en est de même pour tous ses descendants (3).

cato ad punitionem pueri provocatum negare suum concursum collativum gratiae, et hac denegatione causare ipsius gratiae privationem, non ut haec privatio tollit subjectionem debitam Deo ; sed ut tollit perfectionem promissam et debitam puero illumque in se ipso perficientem, quo pacte diximus habere rationem poenae.

(1) *De justif.* Disp. 2. n. 38 : Confirmatur secundo, quia post actum peccati relinquitur macula, seu peccatum habituale, adjunctis reatu ad poenam aeternam et offensa passiva Dei : atqui haec omni sufficienter excluduntur per gratiam, independenter a favore diverso ab illo actu, qui gratiam communicat.

(2) *L. c.* n. 13 : At in statu purorum non adest, vel non facile explicatur aliquid distinctum a peccato actuali praeterito, in quo consistat peccatum habituale. Unde obligamur concedere, peccatum habituale praedicti status consistere in actu peccaminoso physice praeterito et moraliter permanente, ab eoque homines denominari peccatores si ve habitualiter existentes in peccato.

(3) *De vitiis et pecc.* Disp. 16 n. 148 : Tertio intelligimus eundem puerum ratione utriusque peccati, cum Adami, tum proprii indignum, ut Deus illi gratiam promissam conferat ; ac proinde dignum ut denegetur ei ipsa gratia, quatenus est bona eidem puero, ordinaturque ad illum perficiendum.

Comment Adam peut-il avoir produit physiquement par sa faute actuelle la perte de la grâce pour tous ses descendants et contracté une dette pour eux ? C'est un mystère insaisissable et inintelligible (1). Les *Salmanticenses* n'en dissipent pas l'obscurité en disant que par sa faute actuelle Adam a physiquement banni la grâce de son âme et a, par là même, créé pour tous ses descendants un empêchement physique à la réception de la grâce (2). Ils l'éclaircissent encore moins en prétendant que la génération charnelle imprime d'abord une souillure qui produit dans l'âme, au moment même où elle s'attache au corps déjà souillé, une indisposition à recevoir la justice originelle (3). Enfin les *Salmanticenses* n'expliquent pas le lien physique qu'il y a entre le péché actuel d'Adam et le péché hérité par ses descendants, en faisant une simple condition *sine qua non* du contrat, si souvent mentionné, par lequel Dieu constituait Adam le représentant de tous ses descendants (4). Cette expression en effet n'indique qu'une connexion extrinsèque entre le décret et la transmission héréditaire du

(1) *Ib.* Deinde intelligimus, peccatum actuale Adami, prout manet in abominatione Dei irretractatum, respicere hunc puerum tanquam membrum ipsius Adami, et hoc respectu *physice* causare in illo aversionem voluntariam a Deo, seu voluntariam privationem subjectionis debitae ipsi Deo, in qua consistit culpa originalis.

(2) Disp. 14. n. 68 : Igitur physice causavit in se et causat in illis (posteris) privationem talis justitiae, atque adeo peccatum originale.... Igitur causavit physice formam seu obicem expellentem a tota ipsa posteritate praedictam justitiam.

(3) *L. c.* Tum etiam per illud peccatum effecta est in Adamo, et in tota natura humana quaedam prava dispositio, sive corruptio virium sensitivarum, quae dicitur concupiscentia, per quam vires istae immoderate tendunt ad bona sensibilia, caroque adversus spiritum rebellat... sed ad hanc pravam dispositionem et corruptionem ex parte corporis et virium sensitivarum sequitur in anima privatio justitiae originalis. Cf. Disp. 15 n. 16.

(4) Disp. 15. n. 15 : Neque hinc fit, praedictum pactum includi in ipso debito ut aliquam ejus partem : potius enim est omnino extra illud, supponiturque tantum ut conditio sine qua non... Non tamen illud fuit causa vel occasio data ut tale peccatum ut ab Adamo et a nobis in illo committeretur aut nobis imputaretur.

péché, et précisément les thomistes ne veulent admettre qu'une telle connexion, afin que l'homme paraisse le seul auteur du péché originel, sans que Dieu en vertu du contrat puisse être considéré en aucune façon comme cause de ce péché. Il en serait tout autrement, si le contrat était une *conditio qua* de la transmission du péché, parce que ce contrat, dans l'intention de Dieu, aurait déterminé la transmission de la grâce à tout le genre humain.

Il ressort de tout cela que la théorie des thomistes venus plus tard n'a jeté aucune lumière sur la doctrine du péché originel, mais l'a rendue au contraire plus obscure en plusieurs points. En admettant une connexion physique entre le péché actuel d'Adam et le péché originel, de telle sorte que le péché d'Adam pèse dès le premier instant sur chacun de nous, on s'enlève presque toute possibilité d'expliquer l'immaculée conception de Marie.

Les *Salmanticenses* tentent parfois une autre explication : ils considèrent le péché habituel comme le péché actuel durant moralement dans la sentence de condamnation portée par Dieu jusqu'à ce qu'il soit rétracté, et font dériver de ce péché la privation de la grâce. On pourrait, ajoutent-ils, n'appeler que morale cette cause privative de la grâce, pourvu que l'on reconnaisse que le péché actuel seul est l'unique cause effective de la perte de la grâce (1). Cependant quoique la perte de la grâce soit

(1) Disp. 14. n. 99 : Cum ergo influxus voluntatis Adami in suum primum peccatum fuerit in toto rigore physicus, praedictumque peccatum ut non retractatum fuerit obex, ex quo in tota posteritate per resultantiam ex natura rei inducta est privatio originalis justiciae, non est cur non omnis haec sequela et causalitas physica dicenda sit... Nec propterea circa voces nimium contendemus : dummodo concedatur, quod efficaciter probatum est, videlicet Adamum per tale peccatum propter incompossibilitatem ex natura rei, executive gratiam expellere a quolibet suorum posterorum esseque praedictum peccatum in hac expulsione ut habente rationem culpae rationem sufficientem et adaequatam, ita ut ad nullam aliam causam principalem praedictae culpae effectivam pro ejus introductione opus sit recurrere, sive talem influxum physicum sive moralem appellas.

nécessairement produite par le péché mortel, on peut dire qu'il n'y a entre la cause et l'effet qu'un lien moral ; et les *Salmanticenses* eux-mêmes l'accordent, puisqu'ils considèrent la perte de la grâce comme une peine du péché. D'ailleurs la dette du péché implique des moments, tels que la haine de Dieu et le droit qu'il a de réclamer une satisfaction équivalente, qui ne peuvent être produits que moralement par la créature. Les *Salmanticenses* eux-mêmes font remonter à la dette, comme à sa cause, la privation de la grâce, quand celle-ci est un péché. De justif. Disp. 2. n°. 194. : Sed est (sc. terminus odii Dei) carentia gratiae fundata in culpa, et propter peccatum inflicta.

Sur la question des peines négatives du péché originel les *Salmanticenses* étaient d'accord avec les théologiens des autres écoles. Quelques thomistes seulement, comme Zumel († 1607) et Alvarez, admirent que le *status naturae lapsae* était, abstraction faite de la dette, inférieur au *status naturae purae* et moins parfait que ce dernier, parce que l'homme avait été positivement puni à cause du péché originel dans ses biens naturels.

4. Ripalda n'a pas composé un traité spécial sur le péché originel ; mais dans sa réfutation du Baïanisme et dans sa doctrine de la grâce, il a touché plusieurs points qui jettent quelque lumière sur les éléments constitutifs du péché originel. Nous avons déjà mentionné plus haut (p. 180) sa conception profonde et son explication précise de la dette du péché. L'*offensa passiva* du côté de Dieu forme l'élément constitutif principal de la dette du péché, elle donne au péché le caractère de l'infini, établit le droit de Dieu de haïr et de détester le péché, et de réclamer une satisfaction d'une valeur infinie : tout autant d'effets que la créature ne peut produire physiquement mais seulement moralement. Au sujet du rapport qui existe entre la dette et la perte de la grâce sanctifiante, il s'exprime de la manière la plus exacte dans sa doctrine de la justification : il nie toute connexion physique, en ce sens qu'un nouvel acte de Dieu est néces-

saire pour retirer la grâce sanctifiante. Mais il ne veut pas admettre non plus une connexion morale dans le sens des scotistes, qui prétendaient que Dieu pouvait laisser subsister la grâce sanctifiante dans une âme souillée du péché mortel. Il admet donc entre les deux une connexion nécessaire, qui tient le milieu entre l'union physique et l'union morale. En tout cas, l'homme ne produit pas physiquement, mais seulement moralement, la perte de la grâce sanctifiante puisque cette perte de la grâce s'attache à la dette, qui est la forme du péché, comme un effet nécessaire et partant comme un nouvel élément constitutif du péché (1). Il admet encore moins que le péché actuel d'Adam ait produit physiquement le péché originel, c'est-à-dire le péché affectant dès leur naissance tous les enfants d'Adam ; il ne l'a produit que moralement.

Sur la question des châtiments du péché originel, Ripalda garde un juste milieu entre deux opinions bien distinctes : celle de Suarez, qui n'admettait pour le péché originel que des peines négatives et celle de Zumel et d'Alvarez, d'après laquelle il y aurait aussi des peines temporelles positives infligées aux enfants d'Adam. Il pense que les hommes n'ont pas été positivement punis dans les biens essentiels à leur nature, mais dans ceux qui ne leur appartenaient pas essentiellement (2), tels que la claire connaissance du bien et la grande facilité de l'accomplir. Au reste, Dieu est parfaitement libre de distribuer d'une manière inégale les biens appelés naturels ; s'il les a donnés au *status naturae purae*, il peut les dispenser plus parcimonieusement au *status naturae lapsae*.

5. Les scotistes restèrent fidèles à leur maître dans l'explication de ce dogme (3) ; ils firent même ressortir dans leur définition du péché originel que la dette, s'attachant au péché et donnant un caractère habituel au péché originel

(1) *De ente supern.* Disp. 85. n. 9. — (2) Disp. 114. n. 26.
(3) *Hist. des Dogmes.* III, § 93.

en forme le premier moment, auquel s'ajoute comme un effet moral la perte de la grâce sanctifiante. La dette héréditaire pèse sur tous les descendants d'Adam dès le premier instant de leur conception et en fait des enfants de la colère divine. Il ne faut pas chercher la cause de cette dette dans la privation de la grâce qui affecte tout homme né de la génération charnelle; c'est en vertu du contrat, si souvent mentionné, par lequel Dieu établit Adam le père et le chef moral de tout le genre humain, que la dette d'Adam devient une dette de la nature humaine et se transmet en même temps que la nature à chacun des descendants d'Adam (1). Ce contrat n'est pas simplement une *conditio sine qua non*, mais une *conditio qua*, c'est-à-dire un motif pour lequel la dette personnelle d'Adam est devenue une dette de la nature humaine. La cause instrumentale qui fait passer la dette de la nature humaine à chacun en particulier, c'est la génération charnelle de la semence d'Adam; mais c'est une cause qui agit moralement et non physiquement.

De telles explications étaient plus en harmonie avec la doctrine de l'immaculée conception de Marie, qui était de jour en jour plus universellement admise. Aussi cette doctrine du péché originel fut-elle non seulement défendue par les scotistes, mais encore adoptée par la plupart des théologiens de la Compagnie de Jésus.

6. Bellarmin résume d'une manière remarquable les opinions diverses que nous avons déjà mentionnées, lorsque

(1) Cf. *De Rada*, Controv. P. I. contr. 16 : Sane si peccatum Adae in nos transfusum est, sicut se res habet et fides docet, fatendum est absque dubio illam privationem conformitatis ad legem, quae per modum termini ex actuali peccato Adae resultavit, in ipsoque mansit, actu peccati praeterito, in nos transfundi esseque in nobis peccatum originale ; quia nihil aliud in Adamo habuit rationem peccati, nisi actualis illa privatio conformitatis ad legem violatam... Sicut carentia justitiae originalis in Adam non fuit peccatum, sed ex peccato consecuta est, ita nec in nobis illa secundum se, nisi prout inbibitam habet privationem conformitatis ad legem violatam, rationem culpae habebit.

parlant de la définition du péché originel donnée par saint Anselme, il ajoute (1): « Quelques-uns disent que la dette pèse sur tous les descendants d'Adam dès leur conception, parce qu'ils ont tous péché en Adam et que pour cette raison Dieu leur refuse la grâce. D'autres voient dans le défaut de grâce sanctifiante, qui est inhérent à chacun de nous dès la naissance, le motif qui fait de nous un objet de la colère divine et nous rend coupables, parce que Dieu aurait voulu qu'Adam conservât la grâce pour lui et pour tous ses descendants. D'autres enfin disent : le péché originel est le défaut de grâce sanctifiante, en tant qu'il est causé par la faute d'Adam dans tous ses descendants ». Cette dernière définition est identique à la première et à celle de Duns Scot ; c'est aussi celle qu'adopte Bellarmin.

7. Pour confirmer tout ce qui précède nous n'avons besoin que de nommer quelques-uns des plus célèbres théologiens qui vinrent dans la suite.

Le cardinal de Lugo, le plus judicieux des théologiens de la période qui suivit le concile de Trente, fait ressortir l'importance du contrat de Dieu avec Adam, contrat en vertu duquel Adam représentait tous ses descendants et, tout en restant le chef physique de tous les hommes, devenait en même temps leur chef moral. Il ressort de là que le péché d'Adam était aux yeux de Dieu comme le péché de la race et de tous ses descendants et qu'il entraînait au moins une dette pour tous. C'est de là que vient pour tous les descendants d'Adam, ainsi que s'exprimaient certains théologiens, le *debitum proximum*, c'est-à-dire le péché habituel et la dette contractée au moment même où nous arrivons à l'existence (2). A l'occasion des contro-

(1) *De amiss. gr. et statu pecc.* l. 5. c. 17.

(2) Lugo, *De inc.* Disp. 7. n. 26 : Itaque sicut in peccato personali Petri datur culpa actualis et habitualis, illa transit, haec permanet cum carentia gratiae : ita in primo peccato possumus haec duo considerare, peccatum sc. actuale, quod omnes admisimus in Adam, in quo moraliter continebantur omnes nostrae voluntates concurrentes ad illum actum :

verses sur l'immaculée conception de Marie, quelques théologiens affirmèrent que la sainte Vierge, à cause de sa descendance d'Adam, avait été comprise dans le contrat de Dieu avec Adam et qu'elle avait été soumise au *debitum proximum*, c'est-à-dire au péché originel. Lugo n'est pas de cet avis et il soutient que Dieu a exclu la sainte Vierge de ce contrat et l'a préservée de ce *debitum proximum*. Dieu pouvait bien le déterminer ainsi d'avance en toute liberté, puisque son contrat avec Adam avait été entièrement libre (1).

D'après l'opinion de Lugo, le péché originel dérive donc de la faute d'Adam non pas physiquement, mais moralement (2), parce que le premier moment du péché originel, c'est la dette qu'Adam a contractée par son péché au nom de tous ses descendants.

Viva fut un théologien remarquable de la Compagnie de Jésus; il vécut à la fin du XVII[e] siècle et au commencement du XVIII[e] († 1710). Sa définition du péché originel ressemble à celle des scotistes : d'après lui, en effet, le péché originel est le péché d'Adam qui persiste moralement dans tous ses descendants en ce sens que le *reatus* de la haine de Dieu et des peines éternelles pèse sur chaque nouveau-né et résulte du refus de pardon de la part de Dieu et du défaut de satisfaction de la part de l'homme (3). Quant au con-

et rursus peccatum habituale, quod in singulis manet, quando incipiunt existere.

(1) *Ib.* n. 37 : Habuit ergo Maria ex Christi meritis utrumque, sc. eligi ipsam in matrem, et eo ipso exclusam fuisse a communi pacto posterorum. *Ib.* n. 38 : Ergo si postea Christi meritis eligitur in ejus matrem, redimitur ex iisdem meritis a debito proximo contrahendi maculam, seu quod idem est, ab inclusione in priori pacto generali ubi jam inevitabiliter tenebatur, nisi per electionem in matrem Christi excluderetur.

(2) *Ib.* n. 41 : Ratio autem a priori est, quod nos non peccavimus physice, sed moraliter in Adamo, id est, positum fuit sufficiens fundamentum, ut illud peccatum censeatur moraliter nostrum, quasi a me ipso personaliter factum fuisset.

(3) L. 8. Disp. 1. qu. 2. a. 1 : Peccatum originale consistit in peccato praeterito Adae a posteris interpretative commisso et perseverante moraliter in infantibus per reatum odii divini et poenae aeternae damni, constitutum per negationem condonationis et satisfactionis.

trat de Dieu avec Adam, Viva ne croit pas pouvoir affirmer avec certitude que Dieu ait dû le conclure en termes exprès avec Adam et le lui faire connaître directement. En tout cas, Adam pouvait en inférer l'existence de la menace de Dieu : Le jour où tu mangeras de ce fruit tu mourras de mort. Cette menace désignait bien en effet un châtiment qui devait atteindre le genre humain tout entier.

Hilber, un des théologiens qui ont collaboré à la théologie de Wurzbourg donne encore une définition plus claire et plus décisive du péché originel : Peccatum originale est ipsum Adae peccatum physice praeteritum, prout a posteris in illo moraliter commissum et moraliter perseverans in reatu seu debito sustinendi odium inimicitiae divinae. Dans cette définition la dette apparaît exclusivement comme l'élément constitutif essentiel et primaire du péché originel et Viva affirme expressément que la cause et la transmission du péché sont purement morales.

§ 30

Controverses relatives à l'immaculée conception de Marie et définition de ce dogme par le pape Pie IX en 1854.

La loi générale du péché originel souffre une exception non seulement dans Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais encore dans sa mère, la bienheureuse Vierge Marie. L'introduction de la fête de l'immaculée conception de Marie en France avait donné occasion à saint Bernard au XII[e] siècle de réclamer contre cette exception faite en faveur de Marie par rapport au péché originel, de soumettre à un examen sérieux les rapports de ce dogme avec la grâce de la rédemption et d'ouvrir une discussion théologique qui se prolongea à travers les siècles. C'est dans cette discussion que Duns Scot s'acquit un nom célèbre en se constituant le premier défenseur de la thèse de l'immaculée conception et en écartant les objections spécieuses qui retardaient la

juste solution des controverses (1). A sa suite marchèrent non seulement tous les théologiens franciscains, qui considéraient comme un honneur de leur ordre de défendre la même thèse, mais encore les théologiens les plus remarquables des XIVe et XVe siècles, tels que Thomas de Argentina, Almain, Gerson, Nicolas de Cuse, et Denys le Chartreux. Les papes favorisèrent l'introduction de la fête de l'immaculée conception. Sixte IV dans sa bulle *Cum praecelsa,* de l'année 1477, accorde des indulgences à ceux qui récitent l'office de cette fête ou qui assistent à la sainte messe le jour de cette fête. Dans une seconde constitution en 1482, il défendit aux partis opposés de se traiter mutuellement d'hérétiques ; il fit de même encore dans une troisième constitution en 1483. Le concile de Trente s'occupa aussi de ce point de doctrine dans sa 5e session et déclara dans son décret concernant le péché originel que son intention n'était pas de comprendre la sainte Vierge dans la loi générale du péché originel; bien plus, il renouvela les constitutions de Sixte IV.

Depuis lors, les adversaires de ce privilège de Marie furent moins acharnés et plus rares. Baïus, il est vrai, s'inscrivit en faux contre cette doctrine ; mais les thèses où il formumulait son opinion furent censurées par Pie V (2). Ce pape renouvela encore une fois dans la bulle *Super speculam* (1567) les constitutions de Sixte IV, interdit les disputes publiques sur cette question et ajouta au missel et au bréviaire romains une messe et un office particuliers à cette fête.

Déterminés peut-être par leur rivalité contre les franciscains, les dominicains continuèrent à penser que la définition du dogme de l'immaculée conception n'était pas op-

(1) Cf. *Hist. des dogmes* III, § 95.

(2) Pr. 73 : Nemo praeter Christum est absque peccato originali ; hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.

portune. C'est ainsi que le dominicain Soto, envoyé par l'empereur au concile de Trente, pensait, comme Cajétan au reste, que ce point de doctrine ne pourrait jamais être défini, parce qu'il n'était pas, disait-il, renfermé dans la sainte Ecriture et qu'il se rapportait à un fait particulier (1). Comme les controverses n'avaient pas encore cessé dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, le pape Paul V en 1616 interdit encore une fois sous les peines les plus sévères les discussions publiques sur ce sujet. C'est en Espagne qu'on luttait le plus ardemment en faveur de l'immaculée conception et qu'on désirait universellement que ce dogme fût défini par le chef de l'Eglise. Le roi Philippe III, pour appuyer ce vœu de ses sujets, s'adressa lui-même au pape et il obtint de Grégoire XV un décret daté du 24 mai 1622, par lequel au moins le silence serait imposé aux adversaires de cette pieuse opinion.

La dispute se porta alors sur la question suivante : ne suffisait-il pas pour rester dans la foi d'honorer la sainte Vierge comme *Virgo immaculata*, sans que le prédicat *immaculée* portât sur la conception elle-même ? A la suite de cette discussion, le pape Alexandre VII donna une explication encore plus claire et plus précise que celles de ses prédécesseurs, dans la constitution *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (8 décembre 1661). Il renouvela tous les décrets déjà portés à ce sujet, appela la conception de Marie une conception immaculée et se montra prêt à favoriser et à approuver la doctrine d'après laquelle la sainte Vierge par une grâce antécédente de l'Esprit-Saint et en vue des mérites du Christ avait été préservée de tout péché et de toute souillure dès le premier moment de sa conception, c'est-à-dire dès le moment où son âme avait été créée et mise dans son corps (2).

(1) Cf. le « Catholik », 1884, p. 653 qui reproduit à ce sujet le passage des commentaires manuscrits de Soto sur la p. 3 de la Somme.

(2) *L. c.* : Constitutiones et decreta a Romanis pontificibus, praedecessoribus nostris et praecipue a Sixto IV., Paulo V. et Gregorio XV. edita

La controverse continua cependant ; mais les théologiens des différents partis n'apportèrent pas de preuves essentiellement nouvelles ni pour ni contre l'immaculée conception, et en tous cas les opposants finirent par se taire. La dispute ne porta plus sur l'exemption du péché originel, mais sur l'obligation morale pour tous les descendants d'Adam d'être impliqués par le fait même de leur naissance dans la dette originelle : on se demandait s'il fallait affirmer ou non que la sainte Vierge avait été soumise à une obligation comme à un *debitum incurrendi culpam peccati*.

Non seulement Cajétan affirme l'existence de ce *debitum* en Marie, mais il prétend que nier cette existence serait une hérésie, parce qu'alors la sainte Vierge ne serait plus comprise dans le nombre de ceux que le Christ a rachetés et resterait séparée des autres membres du corps mystique du Christ (1). Les Dominicains, qui s'attachaient à défendre en tous points la doctrine de saint Thomas, acceptèrent généralement comme une échappatoire cette explication qui leur permettait de résoudre les difficultés qui avaient empêché saint Thomas et ses devanciers immédiats d'admettre l'immaculée conception. On pouvait ainsi, en effet, reconnaître que Marie faisait partie de la race humaine déchue en Adam et avait été rachetée par le Christ, et tout cela sans nier l'immaculée conception. Les Dominicains ne furent pas les seuls à admettre cette opinion ; Vasquez l'accepta aussi et expliqua avec plus d'exactitude encore la nature de ce *debitum*. La sainte Vierge, disait-il, a été comprise dans le

in favorem sententiae asserentis, animam B. M. V. in sui creatione et in corpus infusione Spiritus sancti gratia donatam et a peccato originali praeservatam fuisse, necnon in favorem festi et cultus Conceptionis ejusdem Virginis Deiparae... innovamus et sub censuris... observari mandamus.

(1) *Opuscul. de conc.* c. 4 : Omnino esse certum, quod B. Virgo contraxerit hoc. debitum incurrendi peccatum, atque adeo etiam illam infectionem carnis, quae ut supra diximus, continetur hoc ipso debito : neque posse hoc negari absque haeresi, cum alioquin sequeretur, B. Virginem minime fuisse redemptam.

contrat par lequel Dieu établissait Adam responsable pour toute sa postérité dans l'épreuve du paradis terrestre ; elle a donc été aussi comprise dans les paroles de saint Paul aux Romains 5, 12 : *In quo omnes peccaverunt* (1). Et non seulement dans ce sens elle a péché en Adam, mais encore, toujours d'après l'opinion de Vasquez, après la sanctification de Marie ce *debitum* est resté en elle, de sorte qu'elle a été soumise aux peines temporelles du péché originel, notamment à la mort. Suarez, au contraire, émit l'opinion que ce *debitum* est enlevé au moment de la conception, qu'il devient ensuite une dette réelle, ou bien est écarté complètement et aussitôt, comme c'est le cas chez Marie, par la sanctification et la conception immaculée. Dans le langage de l'école, on appela ce *debitum* un *debitum proximum contrahendi peccatum*.

Les *Salmanticenses* ont traité à fond cette question dans leur fameux commentaire de la Somme de saint Thomas. Ils affirment que le *debitum* pris dans le sens déjà indiqué n'est pas seulement une *conditio sine qua non* extrinsèque au péché originel, mais un *debitum fundamentale*, le fondement intrinsèque de la transmission de la dette ; la semence d'Adam, souillée par la faute et par la privation du *donum integritatis*, deviendrait le moyen de transmission de la privation de la grâce sanctifiante au moment de la conception (2), si par exception la sanctification ne survenait au même moment. Les *Salmanticences* invoquent à l'appui de leur opinion le témoignage de 130 théologiens (3) ; toutefois ils ne mentionnent pas celui de saint Thomas comme favorable à l'immaculée conception, bien qu'ils dissimulent mal leur désir de compter ce maître dans cette série. Mais il leur est impossible d'interpréter les expressions de saint Thomas dans un sens favorable à l'im-

(1) *In* 3. Dispp. 115. c. 3 : Ex quo manifestum fiet, B. Virginem in Adamo peccasse et necessitatem contrahendi ex ipso peccatum et subeundi mortem corporalem incurrisse.

(2) *De vitiis et pecc.* Disp. 15. n. 15. 17.

(3) *De vitiis et pecc.* Disp. 15. n. 130 sqq.

maculée conception ; on ne peut que les excuser en tenant compte de l'époque où elles furent employées (1). Quant aux *Salmanticenses*, ils regardent comme de foi l'immaculée conception de Marie et ils adhèrent au désir qui prédominait alors en Espagne de voir cette doctrine définie comme un dogme par le ministère de l'Eglise (2), à la condition toutefois d'affirmer expressément que Marie comme fille d'Adam a été soumise au *Debitum incurrendi culpam originalem* et que dès le premier instant ce *debitum* a été enlevé par une sanctification positive en vue des mérites du Christ (3). Leur preuve principale, c'est que s'il n'en était pas ainsi, la sainte Vierge n'aurait pas été du nombre des rachetés et n'aurait pas été soumise à la mort. Ils pensent pouvoir ainsi dissiper tous les doutes des théologiens du moyen âge et mettre leur doctrine en harmonie avec celle de l'Eglise. Ils admettent l'opinion de saint Thomas sur la sanctification de Marie au point de vue de la sensualité : grâce à la sanctification survenue au premier moment de sa conception, la sensualité a été étouffée en Marie et enchaînée, de manière à ne produire aucun mouvement désordonné ; dans la sanctification survenue ensuite au moment de l'incarnation du Fils de Dieu, la sensualité a été complètement détruite avec toutes ses inclinations mauvaises (4).

(1) *Ib.* n. 204 : Legimus saepenumero praedicta loca, seriem, verba et apices attente meditati sumus, summopere cupientes et inquirentes viam, ut sine veritatis praejudicio enuntiare possemus, D. Thomam piae sententiae non refragari : illam tamen (quod non sine animi dolore profitemur) usque modo invenire non potuimus.

Cela peut prouver l'exactitude de notre explication (*Hist. des dogmes* III, § 94). Quelques théologiens ont bien essayé de mettre d'accord les expressions de saint Thomas avec la doctrine de l'immaculée conception. De ce nombre est Sfondrati (*Innocentia vindicata*, in qua gravissimis argumentis ostenditur, angelicum Doctorem D. Thomam pro immaculato conceptu Deiparae sensisse et scripsisse. St. Gall. 1695).

(2) *Ib.* n. 209.

(3) *Ib.* n. 27. 28.

(4) *Loc. cit.* n. 221.

Beaucoup de défenseurs de l'immaculée conception de la Vierge Marie trouvèrent que c'était trop d'admettre le *Debitum proximum incurrendi culpam*. Déjà Ambroise Catharin, qui avait pris part aux discussions soutenues à la 5e session du concile de Trente, le rejetait (1). Quant aux scotistes, il leur était d'autant plus aisé de ne pas l'admettre qu'ils concevaient le décret de Dieu relatif à l'Incarnation de son Fils comme un décret sans condition, c'est-à-dire un décret indépendant de la prévision de la faute d'Adam et du péché originel, un décret qui se serait réalisé en tout état de cause. Pour eux, le décret choisissant Marie comme mère de Dieu était lui aussi indépendant du contrat de Dieu avec Adam, qui impliquait tous ses descendants dans la décision morale qu'il prendrait, qu'elle fût bonne ou mauvaise. En outre, les scotistes attachaient à ce contrat absolument libre de Dieu la plus grande importance pour expliquer la transmission du péché originel (2), et ils trouvaient dans ce contrat même un moyen de mieux comprendre l'exception faite en faveur de Marie, exception qui consistait dans une prédestination dont Marie avait été l'objet avant toutes les autres créatures (3). Tous les scotistes cependant n'accordent pas à la mère de Dieu l'exemption de ce *Debitum proximum incurrendi culpam*, quoiqu'ils en démontrent la possibilité, d'après les principes déjà mentionnés de la théologie scotiste. Dupasquier (4) pense que l'on peut admettre comme vraisemblable ce *Debitum*.

Un grand nombre de théologiens, dont la plupart appartenaient à la Compagnie de Jésus, admirent une opinion moyenne entre les thomistes et les scotistes : d'une part avec saint Thomas, ils faisaient dépendre le décret divin

(1) *De immacul. concept.* P. 1. c. 1. De Salazar donne la même explication (*De immac. concept.* c. 7. n. 1).
(2) Cf. *Hist. des dogmes*. III. § 93.
(3) A eux se joint Suarez. In 3 qu. 27. Disp. 1. sect. 3.
(4) *De pecc. origin.* Disp. 5.

relatif à l'Incarnation de la prévision de la faute d'Adam, mais d'autre part ils ne comprenaient pas la sainte Vierge dans le traité de Dieu avec Adam et par conséquent ne lui attribuaient par le *Debitum*. Parmi ces théologiens se distinguèrent en particulier Quirinus de Salazar (1) († 1646) et Granados de Cadix († 1632). C'est qu'ils voyaient dans ce *Debitum proximum incurrendi culpam* un commencement d'esclavage et de contrainte morale au péché et par conséquent quelque chose d'indigne de la mère de Dieu, puisque ce *Debitum* vient du péché et conduit au péché : ils prouvaient l'exemption de ce *Debitum* par les mêmes arguments qui ont été déjà apportés pour prouver l'immaculée conception. Si cette exemption est possible, elle convient à la mère de Dieu, puisqu'il faut reconnaître à celle-ci le mode le plus parfait de rédemption et d'exemption du péché ; cette exemption s'est donc réalisée en elle. Ces théologiens revendiquaient cette exemption pour Marie, même dans le cas où le décret relatif à l'Incarnation du Verbe divin n'aurait été porté qu'en prévision du péché (2). Ils allaient encore plus loin et pensaient pouvoir indiquer comme probable que la même grâce qui fut accordée au moins une fois à l'Apôtre saint Paul de jouir dans le temps de la vision de Dieu fut accordée à la sainte Vierge non pas seulement une fois, mais à plusieurs reprises et par conséquent déjà au moment de sa conception (3). L'élévation de Marie à la dignité de reine des Anges a dû entraîner pour elle ce privilège.

Quoi qu'il en soit, à partir de cette époque beaucoup de

(1) Outre le commentaire des Proverbes il écrivit divers ouvrages sur l'immaculée conception qui ont été ajoutés en appendice au deuxième volume imprimé à Cologne en 1622.

(2) Cf. SALAZAR l. c. cap. 17. n. 13.

(3) *Ib.* Cap. 32. n. 60 sqq. n. 68 : Ulterius etiam dicimus Angelos ab ipsa vinci : tum quia a primo suae conditionis momento gratiam minime vacillantem vel nutantem, sed constantem et firmam sortita fuerit ; tum etiam, quia in eodem suae formationis primo instanti Deum, ut in se est, clare viderit (quod satis probabiliter sustineri posse monstravimus).

théologiens attribuèrent à la sainte Vierge l'exemption de ce *debitum proximum peccandi* même dans l'hypothèse où le décret divin relatif à l'Incarnation du Fils de Dieu serait conditionnel. Lugo explique les décrets éternels de la façon suivante : Dieu, dans le contrat qu'il a fait avec le père du genre humain et qui portait sur le résultat de l'épreuve, a bien eu en vue toute la postérité d'Adam en général, mais il n'a pas voulu y comprendre nommément et en particulier tous les descendants qui pourraient réellement arriver à l'existence. Bien plus, en même temps qu'il faisait ce contrat, Dieu en a excepté la fille d'Adam qu'il devait choisir pour être la mère de Dieu. Par conséquent, lorsque Dieu a décrété l'Incarnation de son Fils et la rédemption du monde, il a choisi la vierge Marie pour être la mère de son Fils, à cause des mérites mêmes de celui-ci et il l'a prédestinée non seulement à être préservée de toute souillure du péché et du *Debitum proximum peccati*, mais encore à recevoir une sanctification extraordinaire (1).

Il ne reste donc plus dans la sainte Vierge qu'un *Debitum remotum peccati*, ce qui revient à dire qu'en sa qualité de fille d'Adam, Marie n'aurait pas été exclue de ce contrat et de la faute qu'Adam nous a transmise en héritage si Dieu ne l'en avait exceptée par un privilège spécial et n'avait décrété de la garder exempte de toute souillure dans sa conception. Les théologiens qui vinrent dans la suite admirent ce *Debitum remotum* et ne voulurent entendre

(1) Lugo. *De myst. incarn.* Disp. 7. n. 37 : Prius creat Deus primum hominem, quem constituit caput morale posterorum in ordine ad transfusionem vel amissionem gratiae, excepta tamen jam tunc ea, quam sibi Deus ad matrem eligeret, non determinando pro eo signo (pacto), quam eligeret, imo nec an esset matrem electurus. Postea vidit peccatum decrevit Christum redemptorem in remedium hominum et denique ei Christi meritis elegit Mariam in ejus matrem, quae quidem eo ipso, quod fuerit electa, intelligitur non peccasse in Adamo, cum in ipso pacto censeatur excepta, quaecumque eligatur in Christi matrem... Si tamen Maria ad hoc munus non assumeretur ex Christi meritis, vere Maria maneret inclusa in pacto, sicut alii posteri Adae, licet semper manere exclusa quae fuisset mater Christi.

par là que ce qu'exprime si bien la doctrine de l'Eglise par le mot « préserver ». Oui, Dieu a préservé la sainte Vierge du péché originel dans lequel elle aurait été impliquée comme fille d'Adam, si Dieu ne l'en avait expressément préservée.

Malgré tout il y eut encore quelques adversaires de l'immaculée conception ; parmi eux se trouve le gallican Launoy (1603-1678), qui voulut démontrer, dans ses *Praescriptiones de conceptu B. Mariae Virginis* (1) par la sainte Ecriture et la Tradition, que jusqu'au commencement du XIVe siècle on n'avait aucune connaissance dans l'Eglise de cette conception immaculée de Marie. Or les passages qu'il invoque à l'appui de sa thèse ne parlent que de l'universalité du péché, dans aucun il n'est expressément question chez Marie d'une possibilité de pécher ou d'un péché.

Les théologiens qui pendant ce dernier siècle et le siècle précédent se joignirent aux adversaires de cette doctrine sortirent du giron de l'Eglise et peu à peu les évêques de toute la chrétienté établirent çà et là, avec l'approbation des papes, la fête de la conception avec le qualificatif d'immaculée.

Vers 1840, on demandait au pape de tous côtés la permission d'employer l'attribut *immaculata* dans la préface de cette fête et dans les litanies de la sainte Vierge (2). En 1843, le général des dominicains sollicita du pape l'autorisation pour son ordre de célébrer avec octave la fête de l'immaculée conception et d'introduire l'attribut *Immaculata* dans la préface de la sainte messe ; ce qui fut accordé en 1847. La merveilleuse évolution de cette doctrine devait trouver son terme dans une définition dogmatique : tel un fruit amené à maturité dont Dieu lui-même avait jeté la semence dans le proto-évangile au Paradis terrestre après la chute de nos premiers parents. Eve qui la première, à

(1) *Opp. ed. Colon.* 1731. Tom. I. P. 1.
(2) Cf. Perrone, *De imm. B. V. M. conc.* p. 244 sqq.

cause de sa faiblesse, était tombée dans les embûches du démon et qui avait entraîné Adam avec elle, reçut de Dieu immédiatement après la chute la promesse que l'empire du démon et du péché sur le genre humain ne serait pas éternel, que de la race d'Eve sortirait un puissant rejeton qui après la naissance d'une nouvelle Eve ou avec sa coopération briserait la tête du serpent infernal. L'attente de ce sauveur et libérateur promis constituait l'âme de la religion judaïque et l'objet principal des prophéties de l'Ancien Testament, qui dépeignaient d'une manière de plus en plus précise le portrait du Messie et de son règne, en laissant échapper quelquefois un trait de lumière sur sa virginale mère. Mais lorsque dans la plénitude des temps le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu se fut accompli par la coopération essentielle de la vierge Marie, fille de la race de David, choisie pour être la mère de Dieu, le Saint-Esprit nous donna par les auteurs inspirés du Nouveau Testament des révélations plus claires sur la virginité et la maternité divine de Marie, sur ses rapports avec son Fils et sur son rôle dans l'œuvre de la rédemption.

Toutes les prophéties relatives à Marie se trouvaient réalisées et constituaient un fondement solide aux propositions de foi que l'Eglise avait été peu à peu amenée à définir en termes précis au sujet de la mère de Dieu, pour défendre le dogme de l'Incarnation et du règne du Christ. C'est ainsi que s'accusait, en des contours de plus en plus marqués, la figure de la mère de Dieu, dont les traits apparaissaient dans une lumière toujours plus grande.

On comprit de plus en plus que la position de Marie dans le royaume du démon et du péché est celle d'une reine victorieuse ; on précisa de plus en plus les limites de son exemption du péché ; on étudia sous tous leurs rapports les grâces dont Marie avait été dotée par son divin Fils et on fit ressortir avec plus d'éclat sa haute dignité et son élévation au-dessus de toutes les créatures. Les objections soulevées au moyen âge contre l'immaculée conception et

tirées de la place qu'occupait Marie par rapport au premier et au second Adam furent suffisamment réfutées, et dans cette place même que Dieu avait assignée à Marie dans le plan divin on trouva la preuve des prérogatives que Dieu avait accordées à Marie. Dès lors la foi à l'immaculée conception devint générale, elle prédomina dans l'Eglise, ne trouva presque plus d'opposition et fut expressément approuvée et universellement professée par le magistère ordinaire de l'Eglise.

Le pape Pie IX demanda à tous les évêques du monde entier d'exprimer leurs désidérata au sujet de la définition du dogme de l'immaculée conception. Tous furent unanimes à émettre un vœu favorable à la définition ; quatre seulement en niaient l'opportunité. A la suite de cette consultation générale, Pie IX définit ce dogme par sa bulle *Ineffabilis* du 8 décembre 1854 : Definimus Doctrinam quae tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse, singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio,intuitu meritorum Christi Jesu salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.

Il ressort de là, conséquence naturelle, que le corps de Marie dut être glorifié bientôt après sa mort (Cf. *Hist. des Dogmes*, II § 70).

CHAPITRE III

DISPUTES AU SUJET DE LA GRACE ACTUELLE SUFFISANTE ET EFFICACE, DE LA PRÉDESTINATION ET DE LA RÉPROBATION.

§ 31

Doctrine de Molina sur la grâce suffisante et efficace, de la prédestination et de la réprobation.

Les erreurs des réformateurs et de Baïus découlaient d'une certaine négation de la volonté libre de la créature; aussi les théologiens catholiques eurent-ils à traiter à plusieurs reprises et à expliquer sous tous ses divers aspects la doctrine concernant la grâce et tous les dogmes qui s'y rapportent. Mais de nouveaux dissentiments s'élevèrent entre les théologiens catholiques, particulièrement au sujet des rapports qui existent entre la coopération libre de l'homme et la grâce actuelle efficace : de là les controverses entre les molinistes et les néo-thomistes sur la grâce efficace et suffisante.

Si nous faisons abstraction des erreurs d'Abélard, les Scolastiques ne soulevèrent jamais de discussion sur le libre arbitre. Saint Thomas en avait exposé très clairement l'essence, et tous les théologiens qui le suivirent l'avaient défini *vis consentiendi aut dissentiendi*. Mais, dans leur lutte contre les erreurs prédestinatiennes de l'époque, les théologiens ne furent plus d'accord entre eux. Les théologiens de la Compagnie de Jésus, alors récemment fondée,

prirent surtout à tâche de défendre contre les attaques des réformateurs la doctrine concernant les forces naturelles et la volonté libre de l'état de chute. Par le développement rapide extraordinaire de leur ordre et par leur influence sur la théologie, ils excitèrent la rivalité des dominicains espagnols, qui jusqu'alors avaient occupé presque exclusivement les chaires de théologie de Salamanque, de Valladolid, etc. Cette rivalité éclata lorsque les jésuites pour défendre le libre arbitre introduisirent dans la théologie quelques expressions nouvelles et s'attachèrent à défendre dans la doctrine de la grâce quelques opinions simplement probables. Ils soulevèrent par là l'opposition des dominicains, qui se manifesta avec éclat en 1581, à l'occasion de la promotion d'un jésuite à l'Université de Salamanque. Bañez, qui était professeur à cette même Université, combattit avec une animosité passionnée les thèses soutenues par le jésuite Prudentius de Monte-Mayor. Quelques années après, Bañez commença la publication de son commentaire sur la Somme de saint Thomas ; il y développait sa doctrine de la prédétermination physique, de la grâce efficace, sans négliger maintes opinions « nouvelles » d'autres théologiens. En même temps, il dénonçait au tribunal de l'inquisition de Valladolid l'introduction de doctrines erronées relatives à la grâce efficace.

C'est alors que Molina publia aussi son ouvrage *De concordia liberi arbitrii cum praedestinatione* etc. (1588), après en avoir obtenu en Portugal et en Castille la permission du tribunal de l'Inquisition. Dans le but de combattre les erreurs de l'époque, il se proposait de donner toute sa valeur en théologie à la liberté de la volonté de l'homme et de démontrer que la libre détermination de la volonté est une condition préalable indispensable pour l'efficacité de la grâce *in actu secundo*. Aussi commence-t-il dans sa première et sa seconde dispute par prouver que l'essence du libre-arbitre consiste dans la faculté d'élection.

1. Il établit sur cette base qu'il n'y a aucune grâce

actuelle antécédente qui puisse, par elle seule, produire une œuvre salutaire (*opus salutare*), que la grâce ne devient efficace (*gratia efficax*) que par la volonté de l'homme, c'est-à-dire par l'assentiment libre et la coopération de l'homme. Il nie toute distinction objective entre la grâce suffisante et la grâce efficace (*gratia sufficiens*, *gratia efficax*). Chaque grâce actuelle en effet exerce une influence sur les facultés intellectuelles de l'homme, soit sur la connaissance soit sur la volonté ; chaque grâce actuelle est donc en ce sens, c'est-à-dire selon le langage de l'école *in actu primo*, une grâce efficace. L'accomplissement de l'acte pour lequel la grâce actuelle a été accordée ne doit pas être opéré par une autre grâce spécifiquement distincte et plus puissante. De son côté, Dieu a d'abord donné par la grâce suffisante la capacité complète d'accomplir une œuvre bonne, mais c'est ensuite l'homme seul qui transforme cette grâce en grâce efficace *in actu secundo* par sa correspondance à la grâce antécédente et accomplit ainsi l'œuvre moralement bonne. Molina exprime bien cette doctrine, d'une manière non équivoque, lorsqu'il explique qu'une grâce absolument pareille du côté de Dieu produit chez l'un un acte de foi et n'a aucun effet chez un autre ; de même que dans un cas tout différent il dépend absolument de la volonté libre de l'homme de succomber à telle tentation déterminée ou d'y résister victorieusement (1).

(1) Qu. 14. a. 13. Disp. 12 : Si duo, aequales per omnia in omnibus conspiciant eandem mulierem pulchram, evenire posse a sola libertate arbitrii utriusque, ut unus consentiat in peccatum eam concupiscendo, alter non ita. Eademque est ratio de eodem modo affectis aequaliterque a Deo ad fidem vocatis : pro sola namque eorum libertate potest evenire, ut unus amplectatur fidem, alter vero eandem contemnat. Cf. Qu. 23. a. 4. Disp. 1. membr. 6.

C'est la même proposition qui, dans une dispute publique à Valladolid en 1594 fut attaquée comme « hérétique » par le dominicain Diego Nuno. Elle fit le scandale d'un grand nombre et souleva de si violentes discussions qu'on en appela à la décision du siège apostolique. Clément VIII écrivit donc à l'archevêque de Tolède en 1594 pour qu'il voulût bien exiger

Si intelligible que soit cette théorie, si juste qu'elle paraisse au premier regard de la liberté de la volonté humaine et si aisée à s'harmoniser avec elle, elle ne laisse pas cependant de présenter d'un autre côté, c'est-à-dire du côté de la grâce efficace, de graves difficultés. En tout cas, il faudrait la préciser un peu plus pour ne pas l'exposer à des malentendus. On pourrait objecter en effet qu'elle fait de l'homme seul l'agent qui avec sa volonté libre transforme en grâce efficace la grâce suffisante (appelée pour cette raison par les adversaires *gratia versatilis*). L'homme se déterminerait dès lors lui-même au bien par son seul assentiment et pourrait ainsi se glorifier de ses bonnes œuvres et de leur accomplissement ; ce que l'Apôtre condamne lorsqu'il dit (1 Cor. 4,7) : « Pourquoi te glorifies-tu comme si tu n'avais pas reçu ? » etc ; ou lorsqu'il attribue à la grâce non seulement le pouvoir mais aussi le vouloir et le faire (Phil. 2. 13). Cette doctrine de Molina paraît également au premier abord en contradiction avec la doctrine de saint Augustin au sujet de la grâce efficace. Ce docteur, en effet, dans son traité *De correctione et gratia* appelle la grâce efficace un *adjutorium quo* pour la distinguer de la grâce suffisante (*adjutorium sine quo non*). Aussi Molina donna-t-il encore quelques explications pour préciser ses principes.

2. Bien que la grâce ne devienne efficace que par l'assentiment libre de l'homme qui achève la décision, elle n'est pas cependant un facteur du second ordre, mais l'agent principal et décisif. La volonté libre, en effet, donne bien à l'acte humaine son caractère moral et contribue à le rendre méritoire, mais c'est la grâce efficace qui est la principale cause effective du caractère surnaturel et de la valeur méritoire de l'acte pour le ciel. Il faut donc considérer l'effet de ces deux facteurs, dont la grâce est le principal, comme un tout unique, qui, en tant que produit de notre volonté

un rapport des chefs d'ordres religieux et défendre entre temps aux deux partis la continuation de la dispute. (Voir De Meyer, *Historiae controv.* Bruxell. 1715. II. 178).

libre, s'appelle consentement libre de la volonté à l'acte bon et qui, en tant que produit de la grâce actuelle, s'appelle justement grâce adjuvante et concomitante (1). En donnant cette explication précise, Molina voulait exprimer la même doctrine que saint Bernard, pour qui la grâce et la volonté libre de l'homme sont si bien unies l'une à l'autre, qu'elles ne forment plus, pour ainsi dire, qu'une seule cause effective et que l'œuvre du salut est entièrement l'œuvre de la grâce et entièrement l'œuvre de la volonté libre. Seulement Molina ne faisait pas ressortir avec assez de précision que la grâce est le facteur principal de l'œuvre salutaire.

3. Molina essaya d'expliquer le caractère décisif de la volonté libre dans l'acte de l'adhésion, en disant que la volonté de l'homme par son assentiment libre ne changeait pas spécifiquement la nature de la grâce et ne la transformait pas en grâce efficace, que la grâce agissait comme grâce antécédente et que son efficacité subsistait pendant et après l'assentiment de la volonté libre, qu'elle accompagnait cet assentiment et ne devenait efficace que parce que l'homme faisait librement ce qui dépendait de lui pour produire un acte salutaire. Molina n'admettait donc aucune distinction entre la grâce antécédente et la grâce concomi-

(1) *Ib.* qu. 14. a. 13. Disp. 40 : Porro ejusmodi consensus liberi arbitrii cum non aliud sit, quam liber influxus et cooperatio arbitrii nostri in actum contritionis, tanquam partis minus praecipuae totius causae integrae illius actus, atque adeo fiat cooperante Deo simul ac praecipue in eundem actum per auxilium gratiae praevenientis quae jam tunc rationem etiam subit gratiae cooperantis et adjuvantis arbitrium ad eundem actum, sane talis consensus ac influxus arbitrii neque re neque ratione formali distinguitur ab actu contritionis ; quin neque sunt ibi duae actiones, sed una numero tantum supernaturalis actio tam re quam ratione formali, quae spectata praecise ut ab arbitrio nostro, tanquam a minus praecipua parte integrae ipsius causae, emanat, dicitur consensus et influxus liberi arbitrii nostri in illam ; quatenus vero emanat a Deo per auxilium gratiae praevenientis, tanquam a praecipua parte integrae causae a qua habet ut supernaturalis sit et qualis ad salutem est necessaria, dicitur influxus et actio Dei per gratiam adjuvantem... Atque adeo fit, ut nihil omnino habeat adultus ex iis, quae ad justificationem sunt necessaria... de quo gloriari possit, ac si id a Deo non acceperit.

tante; d'après lui, elles ne formaient numériquement qu'une grâce (1).

D'autres théologiens de la Compagnie de Jésus, tels que Vasquez, Ripalda, etc., modifièrent un peu cette proposition comme non essentielle à la liberté de la volonté humaine. Ils reconnurent expressément que la grâce actuelle influe sur la volonté libre de l'homme non pas seulement moralement, comme les conseils et les exhortations d'un homme peuvent influer médiatement sur la volonté libre de celui qui agit, mais physiquement, c'est-à-dire immédiatement, comme il convient à Dieu créateur, conservateur et moteur de toutes choses. Admettre une distinction entre la grâce concomitante et la grâce antécédente, ce serait affirmer que la grâce n'exerce pas sur la libre détermination de l'homme une action purement morale, comme la grâce antécédente, mais une action physique qui atteint le libre assentiment de la volonté et opère cet assentiment concurremment avec la volonté. Telle est en particulier l'opinion de Vasquez (2). Par le fait est établie entre la grâce suffisante et la grâce

(1) *Ib.* (p. 167 ed. Antv. 1609) : Perspicue ostensum est gratiam cooperantem unam et eandem numero esse cum praeveniente ac excitante, sortirique rationem cooperantis, quatenus consentiente jam libero nostro arbitrio gratiae praevenienti et cooperanti per liberum consensum ad actus quibus convertimur atque ad justificationem disponimur, ipsa quoque gratia cooperatur ac influit in eosdem actus.

(2) *In* 1. 2. Disp. 185. cap. 9. n. 60 : Nam ita consensus noster est a Deo et a nobis, ut Deus non solum immediate physice ad illum concurrat, sed etiam media cogitatione illum in nobis efficere dicatur eo modo, quo intellectus voluntatem movet et allicit.... Ac proinde dici debet ipsa fides gratia cooperans ; ita sancta cogitatio, quatenus nobiscum cooperatur, dici debet gratia cooperans : ob id tamen non affirmamus gratiam cooperantem esse eandem omnino gratiam cum operante, sed dicimus esse novam et diversam a gratia operante et praeveniente in genere gratiae, doni et beneficii et habere novum aliquid in genere rei, nempe effectum... Ex quo etiam plane infertur, quemvis consensum liberum etiam circa finem, qui meritorius esse potest, et pertinet ad pietatem, esse gratiae jam cooperantis et concomitantis nos, ut praedictum est. Suarez (*De gr.* 1. 3. c. 16) mentionne les caractères particuliers de l'influence physique de la grâce surnaturelle actuelle et de la grâce concomittante, en distinguant celle-ci de la grâce antécédente.

efficace une distinction objective qu'avaient absolument repoussée Molina et beaucoup d'autres théologiens de la Compagnie de Jésus. Pour Vasquez et Suarez, la grâce concomitante doit se joindre à la grâce suffisante pour produire la libre détermination de l'homme, mais ils n'entendaient pas affirmer par là qu'il y eût une grâce efficace par elle seule *in actu secundo*, ou capable de produire seulement par elle-même, par une sorte de prédétermination physique, l'acte salutaire. Bien au contraire, tous les théologiens de la Compagnie de Jésus insistent sur cette doctrine que la volonté libre de la créature doit s'ajouter à la grâce comme un second facteur et faire cesser l'indifférence où se trouve la volonté avant de se décider librement. Ainsi la grâce antécédente a toujours une efficacité physique sur la volonté libre. Seulement le consentement libre de l'homme n'est pas intérieurement et inséparablement uni à la grâce antécédente. Tel est l'enseignement unanime des jésuites (1).

4. Quant à la distinction entre la grâce suffisante et la grâce efficace, Molina ne la plaçait que dans la connaissance et la volonté libre de Dieu. Dieu a prévu infailliblement par sa *scientia media* le résultat que ses grâces suffisantes produiront dans tel ou tel homme, et, d'après cette prévision, il donne librement et selon son bon plaisir à chacun de nous les grâces qui produiront en nous le résultat déjà prévu. Telles sont les grâces efficaces. Il faut bien préciser cette explication pour la distinguer de l'erreur des Semi-pélagiens ; ceux-ci en effet admettaient que la prévision des mérites ou des démérites conditionnellement futurs de chaque homme en particulier était non seulement une condition préalable, mais le fondement de la prédestination ou de la réprobation. Ils se mettaient ainsi en contradiction avec la sainte Ecriture et la conscience morale. Dieu en effet a prévu le mérite condition-

(1) Ripalda, *De ente supernat.* Disp. 113, 10.

nellement futur des Tyriens et des Sidoniens et cependant il ne leur a pas donné des grâces efficaces. La conscience nous dit également que nous ne pouvons être récompensés pour un mérite conditionnellement futur ni punis pour un démérite conditionnellement futur. Dieu est donc libre d'accorder ou de retenir telles grâces en particulier auxquelles l'homme, selon les prévisions de la connaissance divine, correspondrait librement. C'était l'opinion de Molina, et il trouvait dans la concession de telles grâces une bienveillance libre et particulièrement miséricordieuse de Dieu ; la grâce efficace étant comme une émanation de cette bienveillance divine se distingue ainsi de la grâce purement suffisante (1). Cette opinion de Molina fut reprise et accentuée par les théologiens de la Compagnie de Jésus qui vinrent dans la suite et qui partagèrent sa manière de voir : ils admettaient et le bon plaisir particulier de Dieu dans l'application de la grâce efficace et, dans cette grâce efficace, une qualité particulière qui consistait dans une correspondance avec l'état moral concret de celui qui la recevait. A cause de cela, elle était appelée, d'après une expression empruntée à saint Augustin (Ad Simpl. I. qu. 2), *gratia congrua* par opposition à la *gratia incongrua*. C'est un avantage essentiel et d'une efficacité plus grande qui donne à la *gratia congrua* sur la *gratia incongrua* cette disposition à s'adapter aux états concrets et individuels. La *gratia incongrua* doit cependant être considérée comme suffisante. Les théologiens introduisirent donc ainsi une distinction objective entre la grâce suffisante et la grâce efficace ; ces théologiens furent appelés plus tard *congruistes*, quoique leur doctrine ne soit pas essentiellement différente de celle

(1) Qu. 14. art. 13. Disp. 12 : Quare licet Deus dona suae gratiae praevenientis, excitantis et cooperantis ad accessum ad Christum, non distribuat pro qualitate usus liberi arbitrii et cooperationis adulti praevisae, sed pro sua tantum voluntate ; quod tamen adultus cum his vel illis auxiliis hic et nunc ad Christum accedat... pendens est a libera cooperatione arbitrii ipsius.

de Molina. Suarez (1), entre autres, est d'avis que la *gratia efficax* ne doit pas être toujours objectivement distincte de la grâce suffisante. Celui qui se rapproche le plus des thomistes dans la conception de la grâce efficace, c'est Vasquez, qui se prévaut lui-même d'avoir soutenu cette théorie avant Molina en 1578. Il est vrai qu'il a recours aussi à la *scientia media* pour définir la *gratia congrua* une grâce qui aura infailliblement un effet et produira l'œuvre salutaire. Mais Dieu connaît infailliblement le résultat conditionnellement futur de sa grâce, non seulement d'après sa vérité objective (*in se*), mais encore d'après ses causes, c'est-à-dire d'après la congruité ou la convenance parfaite de la grâce et d'après la volonté libre des créatures. Pour mieux faire comprendre ce dernier point, Vasquez considère la *gratia congrua* antécédente comme une inspiration de pensées déterminées, soit qu'elles viennent d'une communication immédiate de la part de Dieu, soit qu'elles viennent d'une communication médiate et d'une coopération des créatures. Par l'inspiration de ses pensées, Dieu peut mouvoir la volonté libre des créatures au point qu'elles veuillent infailliblement ce qu'il a lui-même déterminé, tout en conservant la faculté de pouvoir vouloir autre chose. Par ces inspirations, Dieu s'est si bien réservé l'empire sur la volonté libre des créatures qu'il peut infailliblement les diriger d'après ses desseins et arriver, avec une nécessité conséquente, à l'exécution de ses plans, quoique les créatures possèdent toujours, dans leur volonté libre, la faculté de pouvoir choisir le contraire de ce qu'elles choisiront en réalité (2). Vasquez a emprunté à saint Anselme les

(1) *De gr.* l. 5. c. 52, 12 : Dicimus ergo vocationem efficacem seu congruam *non semper* excedere vocationem sufficientem, in aliquo dono praevenientis auxilii, sive physice praemovente sive moraliter, sive interius sive exterius, sive positive inclinante, sive removente prohibens. Suarez admet comme suffisante cette influence morale de la grâce *naturalis ordinis*, tandis qu'il appelle *physique* l'influence de la grâce surnaturelle actuelle.

(2) *In.* 1. 2. Disp. 189. c. 14, 116 : Quis ergo neget Deum scire admotionem

concepts de nécessité antécédente et de nécessité conséquente : celle-ci serait, d'après lui, la nécessité répondant à la connaissance infaillible de Dieu sur des objets déterminés, celle-là constituerait l'antithèse de la liberté de la volonté et ne pourrait donc coexister avec la *gratia congrua.*

Récapitulons maintenant brièvement les divergences d'opinion qui existent entre les théologiens de la Compagnie de Jésus dans l'explication de la grâce efficace. Molina se base avant tout sur la *scientia media* pour expliquer l'immutabilité du décret de Dieu accordant la grâce efficace. Vasquez au contraire fait consister la grâce efficace dans l'accommodation de la grâce illuminatrice à la nature de la volonté libre créée et dans la prévision certaine, du côté de Dieu, du futur absolu. Suarez et Bellarmin font surtout ressortir la bienveillance extraordinaire que Dieu met à nous accorder cette grâce qu'il a prévu, en vertu de sa *scientia media,* devoir produire un résultat. Ils trouvent dans cette bienveillance particulière de Dieu et dans la concession simultanée de l'efficacité la raison pour laquelle la grâce efficace est plus élevée et plus parfaite que la grâce suffisante. Toutefois, malgré ces divergences insignifiantes, ces théologiens sont unanimes à rejeter la prédétermination physique de la grâce efficace, telle que l'entendirent les

voluntatis ad talem effectum ex vi talis cogitationis contemperatae cum arbitrio ? quod est, futurum etiam consensum in causa cognoscere. Verum cum audiunt praedicti Theologi cognosci a Deo applicationem voluntatis ad futurum consensum per talem cogitationem ipsi congruentem et contemperatam perperam inferunt non posse eo modo non imponi necessitatem voluntati ad unam partem. Nam motio voluntatis sic per cogitationem excitatae, ita est ad faciendum hoc ut possit illud non facere oppositum... De cogitatione contemperata arbitrio dicimus, (eam) ita esse efficacem et congruere volontati, ut ipsam re ipsa alliciat ut consentiat, ita tamen ut relinquat liberam, ut possit non consentire et oppositum velle : et haec est vera indifferentia libertatis, nempe quae explicatur per unam propositionem, quam logici vocant dein esse definite veram, per quam explicemus, quid sit futurum et quid sit voluntas effectura, et per alteram de possibili ad oppositum sicut supra expositum est.

thomistes venus dans la suite. Ils n'opposaient pas cependant à la grâce la libre détermination de la créature comme un facteur indépendant et de valeur égale, et ils ne séparaient pas cette détermination de l'union organique qu'elle doit avoir avec la grâce. D'après eux, la volonté libre de la créature raisonnable est un second facteur qui s'ajoute à la grâce, tout en lui laissant la première place ; elle doit s'ajouter extérieurement à la grâce par son assentiment, pour que celle-ci devienne efficace. Il ne faut pas entendre cette coopération du consentement libre en ce sens que la volonté humaine soit un facteur autonome, au même degré que Dieu, quand il agit par sa grâce. Dieu en effet exerce sur la volonté libre une action même physique et, en tant que cause efficiente, il produit l'assentiment libre de la volonté, non point que ce soit là une prédétermination physique, mais seulement une action de Dieu, telle que l'homme doit coopérer librement (1).

5. Molina appliqua à la prédestination cette théorie de la grâce efficace. Le don de la persévérance finale (*donum perseverantiae*) relève en effet de la grâce efficace, en tant que celle-ci implique en elle-même la persévérance effective dans l'état de la grâce sanctifiante jusqu'à la fin de la vie, et c'est par la grâce de la persévérance que se réalise dans le temps la prédestination de chacun en particulier. Si le décret de Dieu d'accorder la grâce efficace à tel ou tel est conditionné par sa *scientia media,* c'est-à-dire par la prévision du libre assentiment conditionnellement futur de l'homme, il en est de même du décret relatif à la béatification des élus, car ceux-ci sont intéressés à réaliser ce décret par leur libre coopération, ou bien à obtenir par la libre coopération des autres les moyens de salut qui leur obtiendront la grâce. Cette théorie ne limite pas — la supposition n'en est même pas possible — la liberté de Dieu, celle de sa providence, de l'élection et de l'application de la grâce.

(1) Cf. Ripalda, *De ente supern.* Disp. 113. n. 33-37.

Molina insiste sur cette liberté, pour ne pas confondre sa doctrine avec celle des Semi-pélagiens. La providence de Dieu devient prédestination à la vie éternelle, en ce sens que Dieu a prévu déjà (sinon d'une priorité de temps, au moins d'une priorité de raison, *prioritate non quidem temporis, sed rationis*) comme futur conditionnel l'assentiment libre de l'homme à la grâce jusqu'à la fin de sa vie. Molina enseignait donc une praedestinatio post praevisam cooperationem hominis ut conditionate futuram et la définissait (1) : Praedestinatio est ratio ordinis ac mediorum, quibus Deus per scientiam naturalem (sc. simplicis intelligentiae) et mediam praevidit creaturam aliquam mente praeditam perventuram in vitam aeternam cum proposito determinationeve divinae voluntatis ex parte sua id executioni mandandi.

D'après cela, la prédestination est un acte de l'intelligence et de la volonté divines : acte d'intelligence, car Dieu voit clairement (*scientia naturali*) tout ce qui est possible à lui et aux créatures à venir et en même temps (*scientia media*) tout ce qui est conditionnellement futur ; acte de volonté, car Dieu a choisi librement des créatures particulières qu'il a décrété de conduire au ciel par des grâces efficaces. Molina fait découler de la *scientia media* la certitude avec laquelle Dieu porte son décret de prédestination et fixe le nombre des prédestinés ; tandis que la certitude de la *scientia visionis* suppose le décret de prédestination et le futur réel de la béatification. Il en est de même de la prédestination des petits enfants : leur salut, ne dépend pas, il est vrai, de leur propre coopération libre, mais de la coopération de ceux qui leur donnent le sacrement de Baptême. Seulement la coopération de l'homme, prévue comme conditionnellement future, n'est pas une *causa meritoria*, en vertu de laquelle Dieu prédestine à la vie éternelle : c'était là l'erreur des Semi-pélagiens. Il n'y a

(1) Qu. 23. a. 4. Disp. 1. membr. 11 (pag. 357).

aucune cause de la prédestination du côté du prédestiné, il n'y a de fondement réel à la prédestination que dans l'intelligence et la volonté de Dieu (1). Seulement il dépend de la volonté libre de l'homme, que tout ce que Dieu lui a préparé et accordé comme grâce reste simplement une émanation de la bonté et de la providence de Dieu ou bien prenne le caractère d'un don réservé à un prédestiné (2). Et dans ce sens la coopération de l'homme, prévue comme conditionnellement future, n'est pas, à proprement parler, une cause, mais bien une *conditio sine qua non* de la prédestination, c'est-à-dire du décret immuable relatif au salut de la créature libre et raisonnable (3).

Cette théorie, on le voit, ne porte nullement atteinte ni à la libre miséricorde de Dieu ni à l'impénétrabilité de ses desseins (Molina d'ailleurs ne cesse de le rappeler), parce qu'il dépend toujours de la liberté de Dieu de déterminer telle ou telle mesure de grâces, parmi celles qu'il a prévu devoir obtenir l'assentiment libre de l'homme ; parce qu'il se réserve toujours de décider s'il élira tel ou tel, c'est-à-dire s'il accordera à tel ou à tel le don de la persévérance ; parce que, parmi tant d'autres dispositions possibles du monde il a voulu en établir une d'après laquelle il veut dans sa libre miséricorde élire et sauver une foule d'enfants sans aucun mérite de leur part et conduire également à la béatitude une foule d'adultes par la coopération de leur volonté libre (4).

(1) *Ib.* p. 359 : Sed tota in Dei voluntatem misericorditer praedestinantis tanquam in causam reducenda est.

(2) *Ib.* p. 369 : Nihilominus in potestate nullius praedestinati est efficere, ut fuerit praedestinatus : quoniam in potestate ipsius non est efficere, ut Deus ex infinitis rerum ordinibus, quos eligere poterat, eum potius eligeret, in quo praevidebat illum pro sua libertate perventurum in vitam aeternam quam alium.

(3) *Ib.* p. 365 : Ergo si, quod adultus pro sua libertate sit ita cooperaturus, ut ad vitam aeternam perveniat, est ratio et conditio *sine qua* in Deo *non* fuisset ea praescientia, erit etiam id a quo fuit dependens quod reliquum, quod ea praedestinatio includit.

(4) *Ib.* membr. 13. p. 385.

Dieu a-t-*il* d'abord prédestiné au mérite et ensuite à la récompense, ou bien d'abord à la fin suprême et ensuite aux moyens de l'obtenir? Molina ne s'en occupe pas. A l'exemple de saint Augustin, il considérait la prédestination comme une détermination antécédente à la fin ou au moyen considérés comme un état numériquement unique, même *post praevisam cooperationem ut conditionate futuram*. Quant à la question de savoir si la prédestination à la vie éternelle est faite *post aut ante praevisa merita ut absolute futura*, Molina dit qu'elle suppose la *scientia visionis*, parce que les mérites réellement futurs *(merita absolute futura)* ne sont que des objets de la *scientia visionis*. Dans le domaine de la réalité et pour la *scientia visionis*, les mérites précèdent chronologiquement l'obtention de la vie éternelle qui en est la récompense tandis que dans le décret de la volonté divine pour la prédestination la fin suprême est l'objet primaire et les moyens en sont l'objet secondaire. Le premier point est de souveraine importance pour les théologiens qui, comme Lessius (1) admettent une *praedestinatio, scilicet ad vitam aeternam post praevisa merita ut absolute futura* ; le second pour ceux qui enseignent une *praedestinatio ante praevisa merita ut absolute futura*, mais *post praevisa merita ut conditionate futura* (2).

Molina ne faisait donc pas évanouir le côté mystérieux de la prédestination ; il pensait cependant avoir coupé court à toutes les disputes sur la grâce efficace et sur la prédestination ; mais il se trompait bien là-dessus, car les disputes ne faisaient que commencer. Il faut pourtant reconnaître qu'il a jeté quelque lumière dans ce labyrinthe d'énigmes et de problèmes.

6. La doctrine de la réprobation devait naturellement trouver chez Molina une exposition plus précise ; il en expliqua les effets en prenant pour base la *scientia media*.

(1) *Disput. de praed. et reprob.* sect. II sqq.
(2) Cf. Bellarm. *De gr. et lib. arbr.* II, 15.

A côté de la prévision de l'assentiment libre conditionnellement futur donné par les élus à la grâce efficace, il y a aussi la prévision de la résistance conditionnellement future à la grâce ou du défaut de coopération libre à la grâce suffisante, c'est-à-dire la prévision des fautes des non-prédestinés ; il y a en outre le décret de Dieu de tolérer ces fautes des non-prédestinés, de ne pas leur accorder la grâce efficace et de les abandonner à leur endurcissement. La réprobation, impliquant ces deux actes, suppose donc, comme condition *sine qua non* la prévision (*sc. media*) du défaut conditionnellement futur du libre assentiment de la part des réprouvés (1).

La réprobation positive, en tant qu'exclusion du bonheur céleste ou condamnation aux peines positives de l'enfer, ne résulte dans le temps que d'une dette antécédente (*propter demerita*) dont elle est la punition. Par conséquent le décret éternel de Dieu prononçant cette condamnation (ce que Molina appelle le troisième acte de la réprobation) a pour cause la prévision de la dette des fautes réellement futures comme *causa demeritoria*.

En d'autres termes, la réprobation est une *reprobatio propter praevisa demerita ut absolute futura* (2). Si la ré-

(1) Qu. 23. a. 4. Disp. 4 (p. 397) : Circa unumquemque reprobum adultum triplicem actum voluntatis divinae, nostro intelligendi more, esse distinguendum. Primus est voluntas permittendi ea peccata, propter quae ille excludendus est a beatitudine suppliciisque aeternis mancipandus... Secundus est voluntas obdurandi peccatorem usque ad finem vitae in eisdem peccatis jam commissis, hoc est voluntas non conferendi illi ea auxilia *cum quibus resurgeret*... Tertius est voluntas excludendi eundem reprobum a regno caelesti tanquam eo indignum deputandi que illum suppliciis aeternis propter peccata. Cf. pag. 401 : Voluntas permittendi tam peccatum primi parentis quam peccata propria reproborum pendet ex eo, quod tum etiam ipsi, nisi aliis auxiliis adjuventur, innata sua libertate sint commissuri illa, Deusque id praesciat : voluntas item obdurandi adultos in peccatis usque ad finem vitae pendet cum ex eo, quod ipsi sua libertate sint peccaturi, tum etiam ex eo, quod cum auxiliis, quae Deus statuit illis conferre, sanandi non sint, et utrumque Deus *praesciat*.

(2) *Ib.* pag. 399 : Denique voluntas divina excludendi aliquem tanquam indignum a regno caelesti eumque cruciatibus aeternis mancipandi

probation consiste surtout dans ce troisième acte de Dieu, elle a certainement son fondement dans la prévision du péché dans le réprouvé ; il en est autrement, si l'on ne considère que les deux premiers actes de la réprobation. Molina pensait avoir ainsi expliqué et éclairci le mystère de la prédestination et de la réprobation, au moins assez pour qu'il ne fût pas plus obscur ni plus incompréhensible que celui de la prévision divine par rapport aux actes libres (1).

En outre il a fait siennes dans son ouvrage diverses opinions d'école que tous les jésuites ne partageaient pas, telle que celle relative à l'accomplissement de quelques bonnes œuvres *in statu gratiae* sans le secours de la grâce actuelle. Cette opinion et quelques autres, nous les retrouverons encore dans la suite.

§ 32

Doctrine de Bañez et des thomistes postérieurs sur la grâce efficace, la prédestination et la réprobation.

(*Suite*)

Il y avait eu au moyen âge une opposition marquée entre les écoles thomistes et les écoles scotistes ; les longues controverses que cette opposition avait soulevées sur de nombreux points de doctrine avaient certainement fait avancer la science théologique ; à la fin du XVI[e] siècle, il s'éleva encore entre les dominicains et les jésuites de nouvelles divergences d'opinions qui ne portaient, à la vérité, que sur quelques points de la doctrine de la grâce, mais qui eurent pour résultat de provoquer des recherches

semper est in poenam propter culpam, in qua Deus praevidet illum e vita discessurum : quemadmodum etiam exclusio ipsa atque mancipatio, cum in tempore fit, semper est propter culpam commissam, in qua peccator e vita discedit.

(1) *Ib.* p. 401 : Fit deinde, ut in concilianda libertate arbitrii nostri cum aeterna Dei reprobatione nulla alia sit difficultas, quam in eadem concilianda cum aeterna Dei praescientia.

très approfondies sur cette doctrine tout entière. Les premiers théologiens de la Compagnie de Jésus avaient été formés à l'école des dominicains de Paris, et saint Ignace, dans ses constitutions, avait recommandé avant tout l'étude de saint Thomas ; mais en Belgique les jésuites entrèrent en conflit avec Baïus au sujet de la conception fausse et trop exclusive que ce dernier se faisait de la doctrine augustinienne sur la grâce. Ils furent accusés par leurs adversaires de tendances semi-pélagiennes. D'ailleurs les succès extraordinaires de la Compagnie de Jésus excitaient la jalousie, et le protestantisme, contre qui elle déploya toutes ses forces, la considérait comme un ennemi mortel. Ce fut bien la jalousie qui selon toute apparence porta le dominicain Bañez, le plus remarquable professeur de théologie de Salamanque, sinon à engager une dispute ouverte avec les jésuites, du moins à accentuer les divergences qui le séparaient d'eux. Les maîtres que Bañez avait eus dans l'ordre des dominicains, François de Vittoria, Melchior Cano, Soto et son collègue Mantius de Salamanque, ne s'étaient pas encore trouvés en opposition avec la doctrine des jésuites sur la liberté de l'homme. Quant à lui, il ne craignit pas d'affirmer qu'en soutenant l'intégrité de la liberté en présence de la grâce efficace et de la prédestination, on se séparait de la doctrine de saint Thomas sur l'action toute-puissante de Dieu, cause absolue de toutes les causes finies. Comme les jésuites avaient introduit en théologie des expressions nouvelles, il crut avoir le droit lui aussi de préciser la doctrine de saint Thomas par ce mot « prédétermination physique », afin d'exclure par là la possibilité de l'insuccès du décret divin, sous l'influence de la liberté des créatures. Il se croyait d'autant plus autorisé à prendre la parole au nom de l'ordre des dominicains, qu'il considérait celui-ci comme le fils aîné de l'Eglise, dont le premier souci avait été de conserver précieusement le patrimoine de la science théologique et de le défendre contre toutes les attaques.

Bañez (1528-1604), disciple de Melchior Cano, devint ainsi le père de la nouvelle école thomiste, qui avait pour principe d'accepter sans restriction la doctrine de saint Thomas, tout en l'interprétant, il est vrai, à sa façon. Les textes et les expressions de saint Thomas étaient pour cette école les arguments principaux, d'après lesquels on devait trancher toutes les questions en litige.

C'est pourquoi ces néo-thomistes, Bañez en tête, se refusaient à admettre avant toutes choses, ou au moins dans son sens complet, l'indifférence de la volonté libre de la créature en présence de la grâce efficace, ni par suite la *scientia media* comme un mode spécial de connaissance de Dieu s'exerçant à côté de la *scientia simplicis intelligentiae* et de la *scientia visionis*.

1. Les thomistes ne voulaient pas nier directement la liberté de la volonté, mais ils n'en tenaient pas assez compte dans l'accomplissement des œuvres salutaires prises en particulier. Non seulement la grâce actuelle efficace exerce une influence physique sur la volonté libre de l'homme et produit son assentiment, mais c'est par elle seule qu'elle produit cet assentiment et prédétermine physiquement la volonté libre de l'homme, ainsi que le dit Bañez (1), de telle sorte qu'il ne reste plus rien à l'homme dont il puisse se glorifier. Si les thomistes avaient dit simplement : la grâce efficace, parce que Dieu en a prévu le résultat, produit la bonne œuvre infailliblement, c'est-à-dire avec une nécessité conséquente, ainsi que s'était exprimé saint Anselme, ils ne se seraient pas écartés de la doctrine généralement admise en théologie et de la terminologie reçue. Mais au lieu de se contenter des expressions introduites

(1) Il emploie pour la première fois l'expression *physica praedeterminatio* dans le livre composé par lui et d'autres dominicains : *Apologia FF. Praedicatorum in provincia Hispaniae adversus quasdam novas assertiones.* Cette apologie contenait neuf propositions extraites de l'ouvrage de Molina et présentées, comme accusations, au pape Clément VIII à Rome en 1597 par Alvarez, disciple de Bañez.

par saint Anselme de nécessité « conséquente » et nécessité « antécédente » — cette dernière seule enlevant la liberté, — ils inventèrent des termes nouveaux « *in sensu composito* » et « *in sensu diviso* », qui se trouvent aussi souvent dans les écrits de Molina et qui avaient un sens particulier. Voici en effet comment ils entendaient ces expressions : la volonté libre de l'homme n'avait un pouvoir d'élection que *in sensu diviso*, c'est-à-dire dans un sens abstrait, ou abstraction faite des circonstances concrètes, particulièrement de la grâce efficace ; mais elle n'avait pas le pouvoir d'élection entre deux choses contraires *in sensu composito*, c'est-à-dire dans les circonstances concrètes et en présence de la grâce efficace (1). Seulement il convient de remarquer que les Scolastiques se gardaient bien d'entendre cette nécessité conséquente dans le sens d'une nécessité immanente à la volonté humaine, comme le faisaient les thomistes, qui détruisaient par là-même la liberté de la volonté. Cela ressort clairement d'une part de ce que les thomistes attribuent dans leur théorie aux bienheureux dans le ciel et à l'Homme-Dieu le pouvoir de choisir le péché *in sensu diviso*, et d'autre part d'une explication plus précise que quelques partisans de cette opinion donnent sur la libre élection *in sensu diviso*. Alvarez par exemple, le disciple de Bañez, compare ce pouvoir *in sensu diviso* à la puissance visuelle qui est contenu dans l'organe même de la vue, et le pouvoir *in sensu composito* à la puissance visuelle entourée de toutes les autres conditions préalables à l'acte de la vision (2). Gazzaniga († 1799), professeur de théologie à Vienne dès 1760, compare (3) le pouvoir d'élection *in sensu diviso* à la

(1) Saint Thomas (*S. th.* 1. qu. 23. a. 6. ad 3) se sert aussi de l'expression « *in sensu composito* » ; mais l'identifie à la nécessité conséquente, au sens même où saint Anselme avait entendu la nécessité comprise dans le réel et supposant la libre adhésion. Saint Thomas exclut expressément de la liberté la détermination invariable. *De verit.* qu. 22. a. 6.

(2) *De auxiliis*, Lugduni 1611, Disp. 79, 2.

(3) *Praelect. theol. de gr.* P. 1. dissert. 5. n. 249 : Nempe quod avis in ramo quiescens veram habeat potentiam ad volandum, divisim tamen a

faculté de voir que garde l'œil même dans l'obscurité la plus complète ou à la faculté de voler que possède un oiseau posé sur une branche ou enfermé dans une cage. D'après ces analogies le pouvoir *in sensu diviso* n'impliquerait qu'une capacité physique (*potestas physica*) et nullement une capacité morale de se porter vers tel ou tel objet ; ce ne serait pas une *libertas a necessitate interna sive facultas agendi* ; elle ne supposerait pas non plus une indifférence de la volonté qui disparaîtrait par la libre élection de l'homme lui-même. Les thomistes étaient, on peut le dire, unanimes à admettre que l'efficacité de la grâce résulte de la grâce elle-même et de la grâce seule (*efficacia ab intrinseco*, *sive in se*) (1).

2. Les thomistes étayaient leur théorie de la grâce efficace sur les textes où la sainte Ecriture attribue à la grâce non seulement le faire, mais le vouloir, sur les écrits de saint Augustin et surtout sur la doctrine de l'Eglise concernant le rapport qui existe entre Dieu, *causa prima*, et l'activité des choses créées, *causae secundariae*. Il est à peine besoin de faire remarquer que les expressions des théologiens pris en particulier, fussent-ils des plus remarquables comme saint Augustin et saint Thomas, n'ont point le caractère d'infaillibilité des décrets de l'Eglise ou de son chef suprême. On peut reconnaître la justesse des opinions de saint Thomas sur ce point, mais il faut avouer que les thomistes postérieurs en ont faussé l'interprétation en ne tenant pas compte de l'insistance que met le docteur angélique à prouver en d'autres endroits la liberté de la volonté créée et en perdant de vue contre quels adversaires saint Thomas défendait la providence et l'activité infinie de Dieu. Saint Thomas enseigne, il est vrai, que Dieu, en

quiete ; ita non alio modo intelligitur, hominem motum a Deo dissentire posse in sensu diviso.

(1) Salmant. *De gr. Dei*. Disp. 1. n. 234 : Nisi haec media ab intrinseco efficacia, per quae voluntas divina exequatur suum propositum, admittantur: non intelligunt qua ratione salvari possit supremum Dei dominium.

tant qu'être absolu, non seulement a créé et conserve toutes les choses finies, mais encore produit tout ce qui d'une manière quelconque participe à l'être (1). Mais il ne dit pas que Dieu agisse sur les phénomènes du monde matériel de la même façon qu'il agit sur les activités des créatures raisonnables dans le monde moral ; il fait, au contraire, ressortir que Dieu agit dans tous les êtres selon l'essence propre et particulière de chacun (2), et que par conséquent il ne porte aucune atteinte à l'exercice des activités libres de la volonté des créatures (3).

Saint Thomas dit bien, mais seulement en un ou deux endroits, que les choses humaines sont soumises à la détermination (ou prédétermination) divine (4) ; mais il reconnaît toujours aux causes libres créées le pouvoir de déterminer l'influence de la grâce (5). Il affirme bien, il est vrai, que Dieu, en tant que cause suprême, détermine la volonté humaine à vouloir et opère notre vouloir (6) ; mais Dieu n'impose aucune contrainte à notre volonté libre ; celle-ci doit coopérer librement à la grâce ; elle peut encore lui

(1) *C. Gent.* III, 67 : Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

(2) *De malo* qu. 3. a. 2 : Sic ergo dicendum quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa se movent, sicut quae habent liberum arbitrium.

(3) *S. th.* 1. qu. 83. a. 1. ad 3 : Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit ; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

(4) *S. th.* 1. qu. 19. a. 3. ad 5 : Dicendum quod causa quae est ex se contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum ; sed voluntas divina, quae in se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam. *Ib.* a. 4. *C. Gent.* III, 90 : Omnia enim quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Quum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae, electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur.

(5) *C. Gent.* III, 66, 5. *S. th.* 1. 2. qu. 9. a. 6. Voir plusieurs passages chez Schneemann, *Congreg. de aux.* p. 66 sqq.

(6) *C. Gent.* III, 89 : Facit igitur nos velle hoc vel illud.

résister et commettre le péché (1). Il affirme en outre que Dieu par la grâce efficace impose à l'homme une certaine nécessité, mais ce n'est que la nécessité du résultat infaillible (*necessitas infallibilitatis*), ce n'est pas la nécessité de coaction antécédente (*coactionis*) (2). Et en effet le résultat de la grâce efficace est infailliblement certain ; seulement cette infaillibilité découle de la connaissance de Dieu (*scientia media*) et non pas exclusivement de sa toute-puissance.

Lorsque saint Thomas décrit *ex professo* l'essence de la volonté libre des créatures raisonnables, il dit clairement que c'est par la volonté que les créatures sont la cause de leurs actes et que par elle aussi elles manifestent leur empire (*dominium*) sur ces mêmes actes (3). Les créatures finies qui ne reçoivent le mouvement que des autres ne sont libres ni dans leur mouvement ni dans leurs actes ; il n'y a de vraiment libres que celles qui se déterminent elles-mêmes à agir d'après un jugement et qui peuvent réfléchir sur ce jugement (4) : ainsi agissent les créatures raisonnables (5), et c'est précisément là que se trouve la cause de leur mérite (6). En résumé, les thomistes ont forcé le sens de quelques expressions de leur maître ;

(1) *S. th.* 1. qu. 62. a. 3 : Inclinatio gratiae non inducit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti et peccare.

(2) *S. th.* 1. 2. qu. 112. a. 3 : Alio modo potest (praeparatio) considerari secundum quod est a Deo movente et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest.

(3) *C. Gent.* II, 48 : Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus... Liberum est quod sui causa est ; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo. Quæcumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi.

(4) *Ib.*

(5) *S. th.* 1. 2. qu. 113. a. 2 : Creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti ; quod non est in aliis creaturis.

(6) *Quaestt. disp.* 8. de malo : Opinio qua quidam dicunt voluntatem hominis ex necessitate moveri ad eligendum, nec tamen cogi, est haeretica ; tollit enim rationem meriti et demeriti, subvertit omnia principia Philosophiae moralis.

ils en ont, au contraire, négligé beaucoup d'autres et ne sont pas entrés dans l'économie générale de son système ; enfin ils ont dénaturé l'essence de la volonté libre, en faisant dériver l'efficacité de la grâce uniquement de la toute-puissance de Dieu.

3. Cette conception exclusive des thomistes pouvait aboutir facilement à la négation de la grâce suffisante pour tous et ouvrir ainsi la voie aux erreurs prédestinatiennes dont Baïus et Jansénius furent les nouveaux apôtres. Ces erreurs sapaient l'ordre moral tout entier et détruisaient, au moins partiellement, la responsabilité de l'homme dans la faute, qui n'était plus son fait exclusif, puisque le défaut de grâce suffisante était aussi en partie cause de la faute. Nous trouvons chez quelques thomistes l'expression même de ces erreurs. Bañez, en effet, se prononçait ouvertement contre l'admission de la grâce suffisante pour tous (1), et il déclarait que Dieu connaît déjà infailliblement et uniquement, par son décret de pure permission, tous les péchés futurs de la créature (2). C'est ainsi que se trompèrent aussi d'autres thomistes sur la question de la grâce suffisante pour tous les hommes ; de ce nombre furent Pierre de Ledesma († 1616) dans son traité *De divinae gratiae auxiliis*, Godoy († 1677), également professeur à Salamanque et l'un des plus éminents thomistes, dans le 8e traité *De praedestinatione* Disp. 73, et Gonet († 1681) dans la *Disp. 5 de reprobatione*. Toutefois la plupart de ces théologiens n'en arrivèrent pas jusqu'à formuler les conclusions contenues cependant dans leur doctrine de la prédétermination physique de la grâce efficace ; ils soutinrent même

(1) *In* 1. qu. 23 (p. 276 ed. Douai 1614) : Octava conclusio, Deus non dat omnibus hominibus etiam venientibus ad usum rationis auxilium supernaturale gratiae praeparantis vel ad credendum vel ad poenitendum.

(2) *Ib.* pag. 272 : Si Deus ita se habet circa operationes actuales liberi arbitrii, ut illa sententia opinatur, sequitur, quod ex eo quod Deus permittat aliquem hominem peccare, non sequitur infallibiliter, quod ille homo de facto peccet.

expressément que la grâce suffisante comme *gratia remote sufficiens* pour la vie éternelle est donnée à tous, appuyant leur thèse, sur les expressions de la sainte Ecriture (I Tim. 2, 4), des Pères, tels que saint Augustin, Prosper *(De voc. gentium* II, 4) et de saint Thomas (1. qu. 89. a. 6). Parmi ces thomistes on peut mentionner Medina († 1580), Arauxo († 1664), Alvarez († 1635) et tout particulièrement les *Salmanticenses* (1).

4. L'école thomiste forma une doctrine de la prédestination et de la réprobation qui fut généralement reçue, car elle s'accommodait bien avec la doctrine que cette école avait donnée de la *gratia efficax ex se sive ab intrinseco*. Les thomistes niaient la *scientia media* et ils n'admettaient comme lumière éclairant la prévision de Dieu dans son décret que la *scientia simplicis intelligentiae*. La prédestination était donc d'après eux un acte de la volonté divine commandant et prédéterminant, auquel s'ajoutait ensuite *(posterioritate rationis)* un acte de la prévision divine *(scientia visionis)* (2). Mais il est difficile de faire concorder cette explication avec celle de saint Thomas, au sujet de la connaissance, lorsqu'il dit (S. th. 1. 2. qu. 93. a. 4) que l'acte de connaissance joue le principal rôle. Bien plus la prédestination n'était pour les thomistes qu'une prédestination *ante praevisa merita, sive ante praevisam cooperationem hominis*, c'est-à-dire un décret libre de la miséricorde de Dieu choisissant d'abord et destinant à la fin surnaturelle un nombre déterminé de créatures raisonnables et les menant ensuite à cette fin au moyen de la grâce efficace par elle-même (3). Mais, si la grâce efficace par elle-même est une hypothèse sans fondement, celle qui se base sur les décrets divins par une action prédéterminante sur la volonté libre ne peut pas davantage être admise ; aussi injustifiée est encore l'explication des fu-

(1) *De gr. actuali*, Disp. 6. n. 61 sqq.
(2) Bañez, In 1. qu. 23. a. 2.
(3) Salmant. *De praed.* Disp. 9. 79.

turs libres par des décrets émanant de la volonté toute-puissante de Dieu, qui en serait la cause première et exclusive.

La contradiction fut encore plus flagrante entre la doctrine de l'école et celle de Bañez sur la question de la réprobation. Ce théologien distingue, comme Molina, dans le décret de réprobation trois actes ou effets : la permission de la faute, l'abandon du pécheur dans son péché jusqu'à la fin de la vie et l'exclusion du ciel, fin surnaturelle. Mais à la différence de Molina, il ne cherche pas à trouver dans les réprouvés un motif au troisième acte et, d'autre part, il ne considère pas ces actes en Dieu comme simplement négatifs, mais bien comme positifs (1), de refuser ses grâces efficaces et la béatitude surnaturelle et de manifester ainsi sa justice. Seule la réprobation positive, qui consiste dans la condamnation aux peines positives éternelles, suppose la prévision du péché et de la dette comme *causa demeritoria*, et seule elle est une réprobation *propter praevisa demerita ut absolute futura* (2). Mais la simple exclusion du ciel, considérée comme le non-mérite de la béatitude céleste, ne dépend pas de cette prévision (3). C'est par là que les thomistes se séparent non seulement des molinistes, mais encore de la théologie catholique reçue dans l'école ; car ils ne tiennent pas compte de ce fait que tous les hommes en Adam ont été prédestinés à la fin surnaturelle et que Dieu a voulu d'avance les rendre tous heureux. Dieu ne peut donc exclure les hommes du

(1) Qu. 23. a 3. p. 270 : Actus divinae voluntatis circa permissionem peccati reproborum et circa subtractionem auxilii efficacis, quo posito non peccarent, vel si peccarent, poenitentiam agerent, affirmative explicari debet et non solum negative. Itque Deus habuit hunc actum ab aeterno ; volo permittere haec peccata, volo quibusdam non dare auxilia, quae si reciperent, non peccarent. Probatur haec conclusio primo, quia permissio peccati bona est et ad bonum finem ordinatur, ergo divina voluntas vult permittere peccatum... p. 271 : Permissio de qua fit sermo, nihil est aliud, quam *privatio efficacis auxilii*.

(2) Ainsi ALVAREZ, élève de Bañez, De auxiliis, Disp. 110. n. 15. — SALMANT. Disp. 8. n. 18 sqq. — (3) *Ib.* n. 27.

bonheur céleste qu'à cause des fautes prévues (*post praevisa demerita conditionate futura*). C'est là une conséquence nécessaire des principes énoncés plus haut, que les thomistes, il est vrai, refusent d'admettre. A la place de la volonté antécédente, les thomistes admettent en Dieu le décret antécédent et efficace de manifester sa bonté aux prédestinés dans une mesure telle, qu'elle implique cet autre décret, à savoir que Dieu refuse aux non-prédestinés les grâces efficaces et manifeste ainsi en eux sa justice.

Les théologiens thomistes qui vinrent plus tard trouvèrent ces conséquences trop dures ; elles paraissaient d'ailleurs en contradiction avec la doctrine de la volonté antécédente de Dieu devant nous rendre tous heureux ; doctrine indirectement enseignée par l'Eglise par la condamnation de la cinquième thèse de Jansénius. Ils abandonnèrent donc, comme par exemple Billuart (1), l'opinion d'après laquelle la réprobation, qui consiste dans l'exclusion du ciel, serait indépendante de la prévision du péché.

§ 33

La congrégation romaine *De auxiliis* (1597-1607) ; résultat de son œuvre par rapport à la doctrine de la grâce.

Les théologiens qui furent le plus attaqués dans les luttes soutenues en Espagne au sujet de la grâce furent les jésuites. Le zèle qu'il déployèrent dans la guerre, pleinement justifiée et même nécessaire, qu'ils firent au Baïanisme, alors répandu en Belgique, eut comme récompense les calomnies et les injures les plus violentes contre leur doctrine. L'Espagne fut le champ de bataille où jésuites et dominicains se disputèrent chaudement la victoire; c'est en Espagne, en effet, que ces deux ordres avaient reçu leur plus grand développement. Leur lutte dépassa cependant les frontières de ce pays et Rome devait en en-

(1) *De motivo reprob.* Dissert. 9. a. 9.

tendre l'écho, car les dominicains ne visaient à rien moins qu'à obtenir du magistère infaillible de l'Eglise contre les jésuites une condamnation de la doctrine de Molina, condamnation qu'ils tenaient pour nécessaire.

Nous avons déjà mentionné un libelle écrit contre Molina et intitulé *Apologia FF. Praedicatorum etc.* Bañez le fit présenter au pape, en 1597, par les soins de son disciple Alvarez, devenu professeur de théologie à la Minerve. Au commencement du mois de novembre de la même année, le pape réunit une commission particulière pour examiner l'ouvrage de Molina : il en donna la présidence aux cardinaux Madrutius et Arigonius. Sans tenir compte de la décision des autorités ecclésiastiques qui avaient déjà approuvé l'ouvrage de Molina en Portugal et en Castille, cette commission publia, le 6 mars 1598, un décret interdisant cet ouvrage. Le pape n'approuva pas cette interdiction, mais il ordonna de faire un nouvel examen de l'ouvrage et de prendre en considération les actes de la censure portugaise et espagnole. Malgré cela, la commission renouvela son décret d'interdiction le 22 novembre 1598. C'est alors que Philippe III, roi d'Espagne, intervint pour demander au pape de faire soutenir à Rome des discussions publiques entre les dominicains et les jésuites, avant de porter un jugement définitif. Le pape agréa la proposition. La première réunion fut tenue à Rome, le 22 février 1599, et la discussion fut ouverte par le général des dominicains et par celui des jésuites, Aquaviva. Il fut aussitôt évident qu'on ne s'entendait pas du tout sur les points en litige. Les dominicains voulaient absolument une censure de l'ouvrage de Molina, ou de la doctrine relative à la *scientia media* et ils présentaient vingt thèses de Molina comme erronées ; les jésuites dirigaient leurs attaques sur la prédétermination physique et défendaient quelques-unes des thèses attaquées, tout en négligeant les autres qu'ils regardaient comme apocryphes. A partir du 19 mars 1601, le pape voulut assister aux disputes qui furent encore au

nombre de quatre-vingt-quatre, prouvant ainsi combien il s'intéressait à la solution de ces débats (1). Mais l'affaire ne fut pas définitivement tranchée, et certes au grand profit de la chrétienté et de la théologie en particulier. Au début, le pape paraissait avoir plus de sympathie pour les dominicains et n'être pas éloigné de porter une censure contre Molina. Ce fut le cardinal Bellarmin et le savant cardinal Duperron, envoyé par Henri IV à Rome, qui réussirent à prendre une influence sur le pape et à lui démontrer non seulement que tous les théologiens de Paris étaient en accord parfait avec Molina, mais encore qu'il était nécessaire d'insister sur la liberté morale et de la défendre contre les erreurs prédestinatiennes, qui se répandaient de jour en jour. Sur ces entrefaites mourut Clément VIII (mars 1605). Son successeur Léon XI ne gouverna l'Eglise que peu de temps. Au mois de mai de la même année, Paul V lui succédait, animé d'intentions favorables à l'égard des jésuites, et il restreignit les discussions de la congrégation à la question de la prédétermination physique, pour en finir au plus tôt. Les censeurs de l'ouvrage de Molina n'en restèrent pas moins attachés à leur sentiment et demandèrent presque à l'unanimité la condamnation de 45 propositions. Les cardinaux étaient pour la plupart opposés à cette condamnation, et encore plus saint François de Sales, à qui le pape avait demandé son avis à ce sujet. Il conseilla surtout au pape de s'abstenir de toute décision, et c'est pour se conformer à ce sage conseil que le pape mit fin aux travaux de la congrégation, le 28 août 1607, et défendit aux deux partis non seulement de se traiter mutuellement d'hérétiques, mais encore de continuer la dispute. A ne considérer qu'un côté de la question, le résultat était nul sans doute ; mais, si l'on songe à la position de la doctrine de la grâce quand les jésuites en prirent la défense, on conviendra que les consé-

(1) Cf. SCHNEEMANN, *Congr. de aux.* p. 274 sqq.

quences étaient d'une haute portée pour l'évolution de la théologie. Enfermée dans des formules équivoques d'une école monastique très en retard sur son époque, la théologie n'aurait pu soutenir avantageusement la lutte contre les erreurs nouvelles. Rester exclusivement attaché à une seule autorité, celle d'un homme après tout, si grande fût-elle, cet homme s'appelât-il saint Thomas, c'était arrêter le développement progressif de la théologie. La pauvreté de la forme, une culture générale bornée, un manque de clairvoyance des vrais devoirs de la théologie à cette époque auraient certainement fait perdre à cette dernière toute considération, si les dominicains avaient réussi à fermer la bouche à leurs adversaires. Ils s'y étaient crus autorisés, car ils pensaient au début représenter et l'autorité de saint Thomas et les intérêts de l'Eglise. En défendant la liberté de la créature, Molina avait bien paru la rendre indépendante de Dieu même ; aussi les jésuites, instruits par les disputes soutenues à Rome, voulurent-ils échapper à tout soupçon d'erreur et prirent-ils dès lors le parti de formuler en termes exprès leur doctrine à ce sujet.

Le général Aquaviva, qui avait pris une part très active aux débats soutenus à Rome, porta, en l'année 1612, un décret pour les professeurs de théologie de la Compagnie de Jésus. Il leur prescrivit d'admettre une double distinction entre la grâce efficace et la grâce suffisante : la première *in actu secundo,* où la grâce efficace renferme la grâce concomitante et obtient un résultat par l'assentiment simultané de la volonté ; la seconde *in actu primo*, où la grâce efficace révèle *a priori* une bienveillance particulière de la part de Dieu et la prévision du résultat qui se produira infailliblement (1).

(1) Nostri in posterum omnino doceant, inter eam gratiam, quae effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam, quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii, etiam cooperantem gratiam habentis, effectum sortiatur, altera non item ; sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium, ex efficaci

§ 34

Nécessité de la grâce actuelle pour les œuvres naturellement et surnaturellement bonnes

Les débats si variés que souleva la lutte entre les thomistes et les molinistes au sujet de la grâce amenèrent la discussion sur la question de la nécessité de la grâce et des rapports qui existent entre l'ordre moral naturel et l'ordre moral surnaturel ; en outre la censure portée par l'Eglise contre diverses thèses de Baïus contribua à donner une plus grande précision à certains points de doctrine.

Le Baïanisme était l'extrême opposé du Pélagianisme ; il soutenait, en effet, que l'homme est absolument incapable de faire aucun bien et il tenait pour vices manifestes toutes les vertus de celui qui est en dehors de la foi. La grâce était donc absolument nécessaire pour toute œuvre bonne indistinctement, que ce fût une œuvre naturelle ou une œuvre surnaturelle. Le Pélagianisme, au contraire, élevait les forces naturelles de l'homme au point que la grâce actuelle n'était pas nécessaire, ni pour accomplir une bonne œuvre, ni même pour obtenir le pardon des péchés. Sans doute la grâce était encore donnée à l'homme, mais la lutte et l'effort moral la précédaient dans chaque cas comme un *meritum de condigno*, ou au moins comme un *meritum de congruo*. La doctrine de l'Eglise tint le milieu entre ces deux extrêmes, tout en laissant libres certaines hypothèses qui se manifestèrent dans ces limites, au cours des controverses de la période qui suivit le concile de Trente. Les théologiens catholiques étaient unanimes sur un point : ils reconnaissaient que, pour les

Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse ea media seligit atque eo modo et tempore confert quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quam in sufficienti gratia est, in actu primo contineri.

œuvres surnaturellement bonnes, si elles sont faites *in statu disgratiae,* la grâce actuelle surnaturelle est absolument nécessaire. Mais on se demandait si et comment la grâce actuelle est nécessaire pour les œuvres naturellement bonnes et pour les œuvres surnaturellement bonnes des justifiés. On se demandait aussi quelle valeur peuvent avoir les œuvres naturellement bonnes pour l'ordre surnaturel. A ce sujet on rappela souvent la sentence : *Operanti quod in se est Deus non denegat gratiam.*

A. Dans la question des œuvres naturellement bonnes, penchaient du côté des Baïanistes

1. Les thomistes. Ils distinguaient sans doute l'ordre naturel de l'ordre surnaturel ; ils n'admettaient avec l'Eglise qu'une *vulneratio in naturalibus* comme conséquence du péché pour la nature de l'homme, et ils reconnaissaient à ce dernier la possibilité et la capacité de faire des œuvres naturellement bonnes même dans l'état de chute. Mais, d'après l'opinion de plusieurs thomistes, toutes les œuvres morales de l'homme sont *in concreto* ou surnaturellement bonnes ou surnaturellement mauvaises, parce que tout homme, depuis le premier moment de sa vie morale, est soumis à la loi morale surnaturelle qui l'oblige sans cesse. L'observe-t-il, il accomplit avec le secours de la grâce actuelle une œuvre surnaturellement bonne ; la transgresse-t-il, il commet le péché (1). D'après eux une disposition à la première grâce actuelle n'est pas nécessaire ; elle n'est même pas possible (2). Ils n'appliquent donc la sentence énoncée plus haut « *Operanti quod in se est*, etc. » qu'à l'homme accomplissant une bonne œuvre avec l'assistance de la grâce actuelle surnaturelle et seule-

(1) Telle est l'opinion de PHILIPPUS A TRIN. *In Sum. th.* 1. 2. disp. 3. dub. 4 : Unde est casus impossibilis quod aliquis bene vivat ex solis naturae viribus : sicut et quod aliquis inculpabiliter careat gratia habituali et actuali.

(2) SALMANT. *De necessitate gr.* disp. 3. n. 194 : Ergo homo nequit per vires naturales ita se gerere, ut non opponat obicem gratiae.

ment en ce sens que par cette œuvre l'homme acquiert un certain mérite à une grâce plus étendue. C'est bien là au reste le seul sens que lui donne saint Thomas (1). Mais les théologiens postérieurs au concile de Trente l'appliquèrent aussi aux œuvres naturellement bonnes qui peuvent d'une certaine façon précéder la grâce actuelle. Non seulement saint Thomas reconnaît que ces œuvres naturellement bonnes sont possibles, mais encore il prétend qu'elles existent effectivement (2).

Cette doctrine fut si clairement exprimée par la censure de quelques propositions de Baïus (3), que les thomistes postérieurs abandonnèrent l'opinion que nous venons de rapporter. Billuart est de ce nombre (4). Seulement ces thomistes modérés n'attribuent pas aux œuvres naturellement bonnes le pouvoir de disposer l'homme à la grâce actuelle surnaturelle et ils n'appliquent la sentence « *Operanti quod est in se*, etc. » qu'à celui qui fait une œuvre surnaturellement bonne avec le secours de la grâce surnaturelle (5).

2. Parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus qui ont traité cette question, nous remarquons en première ligne Vasquez. Il supposa la possibilité et l'existence effective d'œuvres naturellement bonnes ; seulement il prétendit qu'une grâce de Dieu, quoique ce ne fût qu'une grâce *naturalis ordinis,* était nécessaire pour accomplir ces œuvres. De même que pour accomplir une bonne œuvre *in statu gratiae* il faut nécessairement une *gratia congrua*, de même

(1) *S. th.* 1. 2. qu. 109. a. 6. ad. 2.

(2) *Quaestt.* disp. 14. De ver. 11. ad 1. — *S. th.* 2. 2. qu. 2. a. 5. ad 1 : Ergo dicendum quod si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiae, sic ad multa tenetur homo ad quae non potest sine gratia reparante.

(3) Th. 29. 36.

(4) *De gr. dissert.* 2. a. 2 : Homo lapsus cum solo concursu generali, sine aliquo alio superaddito gratiae auxilio, potest facere aliquod bonum opus morale naturalis ordinis : iste tamen concursus generalis potest et debet dici aliquo sensu speciale auxilium gratiae.

(5) Billuart. *l. c.* a. 4.

pensait-il, pour toute œuvre naturellement bonne il faut que Dieu en éveille en nous la pensée au moment favorable et nous accorde ainsi l'assistance d'une grâce spéciale, qui est distincte du *concursus generalis sive gratia creationis* (1). Il croit pouvoir interpréter la censure de la 36e thèse de Baïus « Cum Pelagio sentit qui boni aliquid naturalis, hoc est quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit », dans un sens si strict, qu'on puisse affirmer la possibilité de faire une œuvre bonne sans aucune grâce, sans pour cela être considéré comme pélagien. Il faudrait pourtant se garder d'en conclure que cette opinion soit la seule vraie.

Lui reprochait-on de ne reconnaître aux forces naturelles de l'homme agissant par elles-mêmes que la capacité de pécher, il répondait qu'il admettait encore la réalité des actes indifférents *in concreto sive in individuo* (2). Il mettait de ce nombre les œuvres d'une vocation n'ayant qu'un but temporel et non sanctifiées par une intention bonne.

Conformément à son opinion il donnait à la proposition : *Operanti quod est in se*, etc., le sens suivant : les œuvres naturellement bonnes, faites avec le secours de la grâce, mettent en nous une disposition à la grâce surnaturelle, et ont une certaine valeur impétratoire, quoique non méritoire de la grâce (3). Non seulement Vasquez ne regardait pas cette disposition comme nécessaire, mais encore il niait expressément qu'elle le fût. Cependant cette valeur impétratoire implique un certain *meritum de congruo* et alors s'efface la limite entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel.

3. Molina était pour l'opinion opposée, au moins en ce sens qu'il reconnaissait aux forces naturelles de la nature

(1) In 1. 2. disp. 190. n. 120 : Cum liberum esset Deo non admovere nos ad hanc vel illam boni cogitationem, peculiare nobis in hoc beneficium contulisse fatendum est.

(2) *Ib.* n. 180.

(3) *Ib.* n. 122 : In haereticis et schismaticis possunt esse insignia opera virtutis, quibus paullatim ad fidem disponuntur.

humaine tout ce qui peut leur être accordé d'après la doctrine de l'Eglise. Quant aux doctrines de Baïus condamnées par la censure, il les combattait ouvertement et il enseignait que l'homme même dans l'état de chute pouvait avec ses forces naturelles, sans le secours de la grâce, accomplir quelques œuvres bonnes. Après lui, les théologiens l'admirent unanimement ; ils ne s'arrêtaient pas à faire ressortir la capacité de la nature humaine en face de telles œuvres ; ils affirmaient qu'elle les accomplissait réellement et en citaient des exemples. Cependant ils acceptèrent tous la restriction de Molina : l'homme dans l'état de chute ne peut avec ses seules forces naturelles observer, pendant sa vie, toute la loi morale naturelle, ni surmonter toutes les tentations ; notamment il ne peut accomplir sans le secours de la grâce l'acte moral par excellence qui est la production d'un acte effectif d'amour de Dieu (1). Molina appelle cette nécessité de la grâce une nécessité morale à la différence d'une nécessité absolue ; cette grâce nécessaire n'est qu'une *gratia naturalis ordinis* (2). Les théologiens venus dans la suite admettent unanimement ces thèses et expliquent, d'une manière encore plus exacte, en quoi consiste la perfection d'un acte d'amour effectif de Dieu : cet acte implique le ferme propos de ne plus jamais commettre de péché mortel.

Molina trouva beaucoup plus de contradicteurs à cette opinion autrement avancée d'après laquelle les œuvres naturellement bonnes auraient une valeur positive pour

(1) *De conc.* Qu. 14. a. 13. disp. 14 (p. 49) : Quia vero amissa justitia originali dissolutaque parte inferiori per peccatum, non manserunt vires in hominibus naturae lapsae ad diu servandum vel sola praecepta legis naturalis, quae sub culpa lethali obligant ; inde est, quod sicut perseverantia eorum in bono etiam naturali, pendet simul a libera ipsorum cooperatione et a quotidiano particulari Dei auxilio, estque proinde illa Dei donum : sic etiam reddere efficacem vel solam dilectionem Dei supra omnia naturalem... pendens simul sit a libera ipsorum cooperatione et a quotidiano particulari auxilio divino.

(2) *Ib.* p. 84.

l'ordre surnaturel et nous disposeraient à cet ordre. Bien qu'il ne leur attribuât pas une valeur méritoire de la grâce, il fut taxé de semi-pélagianisme. Pour lui, il excluait expressément ce caractère méritoire, parce qu'il n'y a pas entre un acte naturellement bon et la grâce un rapport qui permette d'attribuer au premier un droit réel à la récompense surnaturelle. S'il trouvait une disposition à la grâce dans les œuvres naturellement bonnes, c'était seulement en ce sens que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a mérité à nous enfants d'Eve l'assurance que nos œuvres naturellement bonnes seraient suivies de la grâce (1) ; elles n'en sont pas cependant une condition *sine qua non*, et Dieu peut aussi bien accorder la grâce sans cette disposition. Molina pense pouvoir faire découler cette garantie et ce décret de Dieu de la promesse qu'il a faite de donner à tous la grâce suffisante (2). Si Dieu, selon les expressions de la sainte Ecriture, donne toujours la grâce suffisante même aux indifférents et aux pécheurs, à plus forte raison la donnera-t-il à ceux qui avec leurs seules forces naturelles font leur possible pour atteindre leur fin suprême. Molina n'a pas introduit les termes *gratia remote sufficiens et proxime sufficiens ;* mais il a introduit sinon la formule, du moins le contenu de leur concept et de cette distinction, en reconnaissant que l'homme a reçu en partage de pouvoir se disposer progressivement ou non à la grâce surnaturelle et à sa conversion (3).

Les thomistes au contraire, et parmi eux Billuart, soutenaient que Molina n'avait pas suffisamment prouvé cette garantie. Il me paraît quant à moi qu'il eût pu cependant faire ressortir plus clairement les motifs pour lesquels cette seule garantie divine ne nous mérite pas (ni par un *meritum de condigno*, ni par un *meritum de congruo)* la grâce pour

(1) *Ib.* Disp. 10 (page 51). — (2) *Ib.*

(3) *Ib.* : Ita praesto illi est per auxilium gratiae sufficiens, ut quoties ex suis viribus naturalibus aggredi voluerit opus aliquod ex iis, quae ad justificationem spectant, illud exsequatur prout ad salutem pertinet.

les œuvres naturellement bonnes : il faut bien en effet qu'il y ait une certaine conformité entre l'œuvre et la récompense, et la disproportion est manifeste entre les œuvres naturellement bonnes et la récompense surnaturelle.

4. Suarez a étudié le rapport des œuvres naturellement bonnes avec la grâce surnaturelle et en a donné une explication telle, qu'il a évité jusqu'au soupçon de semi-pélagianisme. Il revendique pour les œuvres morales naturellement bonnes une valeur et une capacité de nous disposer à la grâce surnaturelle ; mais cette valeur n'est pas positive, elle est simplement négative, c'est-à-dire que ces œuvres écartent ou au moins diminuent les obstacles à la grâce. On ne peut méconnaître cette valeur aux œuvres naturellement bonnes, car elles sont évidemment le contraire du péché qui, s'il ne rend pas la grâce impossible, est du moins un obstacle à son obtention. Suarez admet que les œuvres naturellement bonnes mettent en nous une disposition négative ou une disposition purement matérielle à la grâce surnaturelle, pour mieux faire entendre qu'elles n'ont aucune valeur méritoire de la grâce, parce qu'il n'y a aucune proportion entre elles et une telle récompense (1). Il explique donc ainsi la proposition « *Operanti,* etc. » : Dieu réclame ordinairement une telle disposition négative comme condition préalable, même pour la première grâce surnaturelle, bien qu'il puisse accorder et accorde en effet quelquefois la grâce sans cette disposition antécédente.

Suarez admet d'ailleurs, comme Molina, malgré le 22e canon du second concile d'Orange, qui semble affirmer le contraire, non seulement la possibilité, mais l'existence réelle d'œuvres naturellement bonnes. Au cours de ses explications, Molina dit que ce canon considère plutôt l'homme et sa volonté en général dans l'état de chute, tant que l'homme reste chargé du péché et de la dette et n'en est pas délivré par la grâce (2). La nécessité de la grâce pour les

(1) *De gr.* l. 4. c. 14. 15. — (2) *De gr.* l. 1. c. 21.

œuvres naturellement bonnes n'est donc pas une nécessité absolue, mais seulement une nécessité morale ; elle ne porte que sur la grâce médicinale *(gr. naturalis ordinis)* et ne s'applique qu'à l'observation de toute la loi naturelle et à l'accomplissement des actes parfaits de vertu, tels que l'acte d'amour de Dieu effectif, le martyre et les actes parfaits des vertus acquises (1). Quant à quelques actes imparfaits d'amour naturel de Dieu, l'homme peut les accomplir sans le secours de la grâce ; il peut aussi faire des actes d'une foi divine naturelle, n'ayant pas pour unique motif déterminant la véracité de Dieu, et des actes d'une vertu d'espérance naturelle.

On peut considérer toutes ces propositions comme la *communis sententia theologorum*.

5. Cependant Ripalda a essayé une autre explication du rapport des œuvres naturellement bonnes avec les œuvres surnaturellement bonnes, et il a tellement étendu le domaine des œuvres surnaturellement bonnes que celles-ci renferment et absorbent les œuvres naturellement bonnes. Tandis que Suarez admettait une foi naturelle spécifiquement distincte de la foi surnaturelle, Ripalda considère comme foi surnaturelle non seulement toute foi divine, mais encore presque toute connaissance religieuse importante que nous pouvons avoir de Dieu, ainsi que toute loi morale et toute décision de conscience qui découle de cette connaissance. Il appelle cette connaissance *fides lata*, tandis que la foi théologique proprement dite est, pour lui, la *fides stricta*. Quand nous possédons la première, toutes nos actions moralement bonnes deviennent surnaturelles *quoad modum*, sans que pour cela nous devions avoir expressément conscience de posséder la seconde. D'après cela, il n'y a plus *in concreto* d'actions naturellement bonnes ; car au même instant qu'une action naturellement bonne commence, la grâce suffisante *(supernaturalis ordi-*

(1) *Ib.* c. 38, 12.

nis) et la *fides lata* la pénètrent et lui donnent aussitôt une valeur surnaturelle. C'est ainsi qu'il faut prendre au sens littéral le 22[e] canon du concile d'Orange et attribuer à toutes les actions morales de l'homme *in concreto* soit un caractère mauvais, soit un caractère surnaturellement bon.

La principale preuve sur laquelle s'appuie cette hypothèse se tire de l'expérience. Celle-ci nous montre, en effet, que certaines œuvres naturellement bonnes, telles que l'observation des conseils de nos parents, l'assistance au sermon, la lecture d'un bon livre, l'émotion éprouvée à la suite d'un malheur, sont autant de points d'attache avec l'ordre surnaturel. Cette affirmation est juste, mais on peut se demander si ces œuvres naturellement bonnes ne sont pas faites d'abord seulement comme œuvres naturelles et si elles produisent une certaine disposition à la grâce, ou encore si la grâce surnaturelle ne les précède pas déjà et trouve seulement en elles un terrain favorable à son efficacité, ainsi que le pense Ripalda (1). L'expérience ne fournit aucune donnée sur ce dernier point.

Cette hypothèse de Ripalda n'est pas en complète harmonie avec la doctrine de l'Eglise. Car il est purement arbitraire d'étendre le concept de la *fides* à une *fides lata* qui renfermerait toute connaissance surnaturelle. D'après le concile de Trente, s. 6 cap. 8, la foi, telle qu'on l'entend ordinairement, la *fides stricta*, est la racine et le fondement de toute justification. La première grâce surnaturelle doit donc être la grâce donnée pour le commencement de la foi et ne peut pas être la grâce donnée pour les œuvres naturellement bonnes, mentionnées plus haut.

En outre, il y a chez les païens, ainsi que le prouve la censure des thèses de Baïus (Th. 68) (2), une *infidelitas negativa* qui n'est pas encore le péché ; malgré cette infidélité, les œuvres naturellement bonnes doivent être possibles, parce

(1) *De ente supern.* I. sect. 9 sqq.

(2) Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.

que toutes les actions des païens ne sont pas nécessairement des péchés. La foi est donc pour nous un critérium qui nous permet de reconnaître le caractère surnaturel de nos actes moraux. Mais, dans son hypothèse, Ripalda n'a pas recours à ce critérium pour établir le caractère surnaturel de nos œuvres bonnes, et cette omission ne rend pas précisément cette hypothèse recommandable. En détruisant les limites entre le surnaturel et le naturel, il fait disparaître la supériorité des actes des vertus chrétiennes sur les actes des vertus acquises. Et il ne trouve en cela rien d'erroné ; il en appelle même au *sensus fidelium*, prétextant que les fidèles ne mettent aucune distinction entre les actes des vertus infuses et ceux des vertus acquises (1). Il pense même que l'Eglise, dans tout procès de canonisation, considère généralement les actes héroïques comme des marques de sainteté, sans avoir d'abord établi que les motifs en sont surnaturels.

Cette théorie n'a trouvé crédit ni chez les théologiens de la Compagnie de Jésus, ni dans les écoles ecclésiastiques. Innocent XI a condamné la 23e proposition : Fides lata dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit.

6. On voit clairement, par tout ce que nous venons de dire, les rapports étroits qui existent entre la doctrine de la grâce et la controverse élevée au sujet de la perception du motif de la foi dans un acte de foi théologique, à savoir si c'est un acte naturel de connaissance provoqué par la grâce en face de la véracité de Dieu et de la réalité de sa révélation, ou si c'est un acte de foi proprement dit et surnaturel. Lugo (2) et Ripalda étaient pour la première opinion ; ils trouvaient dans un tel acte une *fides lata* qui expliquerait parfaitement le passage du domaine naturel au domaine surnaturel. Cependant Suarez qui maintient fermement la distinction entre ces deux domaines et qui ne reconnaît comme foi pro-

(1) RIPALDA. *l. c.* n. 89. — (2) *De fide*, Disp. 1. sect. 6 sq.

prement dite que la *fides stricta*, trouve, tout particulièrement dans la perception et l'acceptation du motif de foi qui se manifeste dans chaque acte de foi, un acte de foi proprement dit (1). Si la grâce de Dieu est absolument nécessaire pour tout acte de foi, cet acte de foi doit être aussi un acte surnaturel (*secundum substantiam*) et il doit précisément tenir ce caractère surnaturel de la perception du motif de foi, parce que c'est ce dernier qui constitue l'élément formel de tout acte de foi.

B. La nécessité absolue d'une grâce actuelle surnaturelle pour toute œuvre du salut (*opus salutare*), c'est-à-dire pour toute œuvre surnaturellement bonne, était si clairement exprimée dans la révélation, et elle avait été si nettement définie par l'Eglise (2), qu'elle ne pouvait plus faire l'objet d'une discussion, au moins en ce qui touche des hommes travaillant encore à leur sanctification. Pour ceux qui étaient déjà justifiés, au contraire, les thomistes ne voulaient pas admettre la nécessité d'une grâce actuelle spéciale, sous prétexte que chez le justifié cette grâce était incluse dans la grâce sanctifiante et habituelle. De même que dans la nature de l'homme les puissances et les facultés sont intimement unies à des activités surnaturelles correspondantes, auxquelles elles aboutissent sans qu'il soit besoin d'une grâce spéciale *naturalis ordinis* dans chaque cas particulier, de même, d'après eux, l'être surnaturel (*natura supernaturalis*) que l'âme reçoit par la grâce sanctifiante n'a pas non plus besoin d'une grâce spéciale pour opérer les actes salutaires, car cet être surnaturel a déjà reçu une assistance surnaturelle de Dieu qui lui permet de les accomplir par lui-même (3). Cependant, pour conserver la grâce sanctifiante pendant longtemps, une grâce actuelle

(1) *De fide*. Disp. 3. sect 12, 13. — (2) C. Trid. S. 6. can. 4.

(3) SALMANT. *De gr. Dei*, Disp. 3. n. 219 : Dicendum est secundo, hominem justum non indigere speciali auxilio ad quamlibet operationem supernaturalem : sed posse elicere omnes operationes supernaturales praesentis status divisim acceptas absque alia gratia speciali.

particulière était, disaient-ils, nécessaire. Ils faisaient consister cette grâce dans une illumination persistante et souvent renouvelée de la connaissance, dans une inspiration de bonnes affections et dans une protection spéciale contre les tentations et les dangers (1). D'autres encore admettaient qu'une grâce actuelle particulière était nécessaire aux justifiés pour accomplir les bonnes œuvres présentant plus de difficultés ou exigeant une plus grande perfection.

Néanmoins l'analogie signalée entre la nature et l'être surnaturel de l'homme ne fournit pas une preuve suffisante en faveur de l'opinion des thomistes. Les forces surnaturelles de l'homme doivent coopérer à l'œuvre salutaire, et d'autre part, cette inclination et cette direction de la connaissance et de la volonté vers un motif surnaturel ne peuvent avoir lieu que sous l'influence de la grâce illuminant la connaissance, excitant et élevant la volonté. La grâce actuelle doit donc précéder et accompagner toute œuvre de salut. Telle était l'opinion de Ripalda (2), d'accord en cela avec la doctrine de la sainte Ecriture (Jean 15, 4 sqq. II Cor. 3, 4). Il ne faut pas croire toutefois que cette opinion des *Salmanticenses* fût celle de tous les thomistes. Gazzaniga (3) prouve non seulement la nécessité de la grâce actuelle, mais encore la nécessité de la grâce efficace en elle-même pour tout acte bon, aussi bien dans l'état primitif que dans l'état de chute ; il le prouve par le 19e canon du concile d'Orange, par la doctrine de saint Augustin (*Enchir.* c. 107) et de saint Thomas (*S. th.* 1. 2. qu. 109), et surtout par les textes déjà cités de la sainte Ecriture.

C. La nécessité d'une grâce spéciale pour persévérer jusqu'à la fin et la nécessité d'un privilège extraordinaire pour vivre impeccable ne soulève aucune controverse particulière. L'impeccabilité, au reste, a été spécialement étudiée dans la Mariologie (4).

(1) *L. c.* n. 218. — (2) *De ente supern.* L. 5. Disp. 106, 47.
(3) *Praell. th.* T. 6. n. 423. p. 280 sqq. (ed. Bon. 1790) Cf. *Ib.* n. 271.
(4) Cf. pl. haut § 18 et suiv.

CHAPITRE IV

Opinions des théologiens venus après le concile de Trente touchant la grace sanctifiante, la justification et ses fruits

§ 35

Différentes opinions sur l'essence de la grâce sanctifiante.

Le concile de Trente avait précisé et éclairé, autant qu'il le devait, les vérités de foi, relatives à l'essence de la grâce sanctifiante, qu'avaient dénaturées les réformateurs. Aux erreurs formulées sur le mode de communication de la justice du Christ le concile répondait en établissant que la grâce sanctifiante est un bien créé et inhérent à notre âme (1). On avait admis dans les écoles ecclésiastiques d'autres définitions de son essence et le concile de Trente les avait même indirectement acceptées; notamment celle qui fait de la grâce quelque chose d'habituel et une qualité de l'âme. Mais comme un concile général ne les avait pas formellement sanctionnées, quelques théologiens, tels que Bellarmin, Valentia, etc., pensèrent que ce ne serait pas une hérésie formelle que de les rejeter. Cependant le caractère surnaturel de la grâce sanctifiante fut expressément défini bientôt après, contre les Baïanistes (2).

1. Les divergences d'opinions qui avaient paru déjà au moyen âge entre les thomistes et les scotistes au sujet de

(1) C. Trid. S. 6. can. 11.
(2) Cf. pl. haut § 28 et suiv.

l'essence de la grâce sanctifiante se poursuivirent dans la période postérieure au concile de Trente. Mais il faut bien le dire, ce fut à l'avantage des thomistes, dont la théorie fut finalement acceptée. Dans cette théorie, la grâce sanctifiante consiste essentiellement dans une manière d'être surnaturelle et dans une participation formelle, physique, de l'âme humaine à la nature et à l'être de Dieu : dans une participation physique et non pas seulement dans une ressemblance morale, dans une participation formelle par laquelle la nature divine communique à la nature du sanctifié et imprime en elle une image si parfaite de la divinité, que la nature du sanctifié peut être appelée déifiée (*deificata*). L'essence de la grâce sanctifiante consiste dans une participation à la nature de Dieu. De même, en effet, que dans l'ordre naturel la nature est la racine et le support substantiel des facultés et de leurs opérations, de même dans l'ordre de la grâce il y a un principe surnaturel de vie, une nature divinisée qui est donnée en partage à l'homme pour le rendre capable de la vision et de l'amour de Dieu, c'est à-dire d'opérations qui ne sont naturelles qu'à Dieu (1). C'est dans ce sens que les thomistes expliquaient le passage classique de la première épître de saint Pierre, et ils déduisaient la même doctrine du fait de notre « filiation adoptive » par Dieu, expression qui, d'après la sainte Ecriture et le langage de l'Eglise, désigne la grâce sanctifiante, et cela parce que cette filiation adoptive suppose d'abord une ressemblance dans la nature, tout comme la vraie filiation suppose une égalité de nature. Comme preuve de raison, les théologiens avançaient avec saint Thomas, et de la manière déjà indiquée, l'analogie qui existe entre l'ordre naturel et l'ordre

(1) SALMANT. *De quidditate gratiae*, Disp. 4, 45 : Nam quemadmodum in Deo rectitudo moralis et effectus voluntatis ad bonum supponit naturam divinam tanquam sui radicem ita si semel participamus rectitudinem moralem consistentem in conformitate affectus cum Deo, debemus prius per se loquendo participare divinam naturam, quae sit in nobis radix praedictae rectitudinis : ut sicut deificamur in affectu, ita deificemur in natura.

surnaturel. De même que les diverses opérations et les facultés d'un individu trouvent dans sa nature même leur racine et leur source, de même les activités surnaturelles du sanctifié seraient pour ainsi dire en suspens et n'auraient entre elles aucun lien harmonieux, si elles n'enfonçaient leurs racines dans une nature plus élevée et dans un mode d'être surnaturel qui est leur principe d'union (1). Les vertus de foi et d'espérance peuvent être séparées de la grâce sanctifiante ; mais, ainsi isolées d'elle, elles ne sont plus que des vertus imparfaites et ne nous unissent pas à Dieu, considéré comme bien suprême. Avec la grâce sanctifiante seule elles obtiennent cette importance.

En outre les thomistes expliquèrent dans la suite la nature de la grâce sanctifiante en disant que ses effets étaient produits physiquement, c'est-à-dire immédiatement et nécessairement. D'après eux, la grâce sanctifiante rend, par elle-même, l'âme agréable à Dieu et propre à la béatitude céleste, qui devient comme son héritage ; elle engendre spontanément les vertus infuses et produit encore nécessairement la rémission de la dette du péché. Nous reviendrons là-dessus dans le paragraphe suivant.

2. Lessius soutint une opinion nouvelle au sujet de l'essence de la grâce sanctifiante ; il n'attribuait pas la déification de la nature humaine à la grâce créée, mais il plaçait l'essence de la grâce dans l'union (*unio*) surnaturelle avec l'Esprit-Saint, de sorte que ce serait par cette union, c'est-à-dire par la nature propre à Dieu, à laquelle nous serions unis, que nous deviendrions enfants de Dieu, tout comme le Christ est devenu le Fils de Dieu par l'union hypostatique (2). Ce n'est pas la grâce créée, en tant que forme

(1) *Ib.* n. 50 : Dantur virtutes supernaturales et aliquando connaturaliter inter praedictum ordinem operantur : ergo supponunt naturam divinam in proprio subjecto, non quidem habitam substantialiter et adaequate, sed per formam accidentalem quae est gratia.

(2) *De summo bono* II, 1 : Unde... ille homo qui dicitur Christus, est

s'attachant à chacun de nous, qui nous ferait enfants de Dieu, mais bien la grâce incréée, c'est-à-dire le Saint-Esprit lui-même, avec qui nous sommes unis par la grâce (1). Pour ne pas se trouver en conflit ouvert avec le texte même du concile de Trente (ses. 6. cap. 7.), il ajoutait que nous sommes formellement justifiés par la justice, comme par un bien créé et communiqué, que ce soit la charité ou un autre bien quelconque, tandis que nous devenons enfants de Dieu non pas seulement par cette justice qui nous est inhérente, mais encore par la nature divine, qui nous est extérieure et est rattachée à nous par la grâce (2). Le bien de la justification est donc le premier et le plus important ; mais Lessius ajoute à ce premier effet positif le pardon du péché et pense que ce pardon n'est pas l'œuvre de la grâce créée, mais bien de l'Esprit-Saint, avec lequel le justifié a été déjà uni (3).

Cette opinion cependant fut combattue non seulement par les thomistes mais encore par les autres théologiens de la Compagnie de Jésus. Il ne paraissait pas exact en effet de faire de la justice (*qua Deus justus est*) et de l'essence de Dieu la cause formelle de notre justification, en employant ces attributs divins à corroborer la puissance

Filius Dei, quia accepit naturam divinam per unionem hypostaticam : ita homo justus dicitur filius, quia naturam eandem accepit per unionem gratiae.

(1) *Ib.* : Unde gratia justificans constituit nos filios Dei, non ut forma principalis a qua dicamur filii (haec enim est ipsa divinitas nobis communicata), sed ut vinculum et unio illius formae.

(2) *Ib.* : Esse enim justum, est denominatio intrinseca a justitia inhaerente, per quam quis fit conformis legi divinae ; quae justitia est donum creatum, animam interius renovans, sive hoc donum distinguatur a charitate sive non .. Esse autem filium est denominatio partim intrinseca ab eodem dono justitiae, *partim extrinseca* a divinitate nobis communicata et inhabitante, quae per hoc donum nobis unitur.

(3) *Ib.* n. 5 : Hinc fit, ut in iis qui justificantur, sequantur isti quinque effectus. Primo remissio peccatorum. Haec enim fit per gratiam illam non ratione perfectionis physicae, seu qua praecise est donum creatum (ea enim ratione non repugnat peccatum cum hoc dono consistere), sed quatenus unit nobis Spiritum sanctum, seu naturam divinam.

justificatrice de la grâce créée. C'était seulement obscurcir la doctrine de l'Eglise, d'après laquelle l'unique cause formelle de la justification est la grâce sanctifiante considérée comme bien créé et inhérent à l'âme.

3. Parmi ces théologiens il faut d'abord citer Ripalda, qui représente la doctrine de saint Thomas sur l'essence de la grâce sanctifiante. Il considère celle-ci comme une déification habituelle de l'être et de l'essence de l'âme humaine. Cette déification produit une parenté et une communion d'essence (l'*unio gratiae* de Lessius) avec Dieu, mais elle implique aussi une participation aux attributs moraux de Dieu, à sa charité, à sa sainteté, à sa justice, etc., et la filiation adoptive de l'homme par Dieu. Cette déification porterait nécessairement, comme premier fruit, l'infusion des vertus divines, quoique cette infusion, en tant qu'effet, soit réellement distincte de la grâce santifiante elle-même (1). Il ne trouve nullement conforme à la doctrine de l'Eglise de considérer la grâce incréée, ou l'Esprit-Saint avec lequel nous unit la grâce sanctifiante, comme la cause formelle extrinsèque de notre sanctification. Il combat même Lessius sur ce point (2). Il existe bien dans la grâce sanctifiante une union particulière de l'âme avec l'Esprit-Saint. La sainte Ecriture et la doctrine de l'Eglise disent, en effet, que le Saint-Esprit habite dans les justes : jusque-là tous les théologiens sont d'accord avec Lessius et jusque-là le Saint-Esprit et l'union de l'âme avec lui peuvent être appelés une grâce. Mais, pour la justification et la sanctification, la grâce créée est une cause formelle suffisante. Le Saint-Esprit lui-même ne peut pas s'unir à l'âme comme sa forme : l'union de l'âme avec le Saint-Esprit n'est pas une union substantielle, qui produirait une substance ; elle n'est pas une union hypostatique, qui produirait une hypostase. Ce n'est qu'une union morale et elle ne peut être

(1) *De ente supern.* VI. Disp. 132, 53 sqq.
(2) *Ib.* n. 127.

appelée essentielle qu'en tant que la nature de Dieu s'unit avec notre nature.

4. Petau (1) pousse encore plus loin l'opinion de Lessius relative à l'union de notre âme avec l'Esprit-Saint par la grâce sanctifiante. Il y a là d'après lui, depuis la descente du Saint-Esprit, dans les temps chrétiens une union spéciale avec la troisième personne de la Sainte Trinité. Toutefois cette union ne doit pas être appelée union hypostatique, en ce sens qu'il résulterait de là une hypostase, comme cela arrive pour l'union des deux natures dans le Christ ; c'est une union morale et affective. D'après la doctrine de la sainte Ecriture (*Rom*. 5, 5 ; *1 Cor*. 6, 19), de l'Eglise (C. Trid. S. 6. can. 11) et des Pères (2), il faut attribuer spécialement cette union à l'Esprit-Saint, comme on attribue d'une certaine façon la création à la première personne de la Sainte Trinité. Et cependant le Saint-Esprit n'est pas à proprement parler la cause formelle de notre justification ; en effet, parce qu'il est increé et qu'il est une personne divine, il ne peut pas s'unir formellement à notre âme ; il ne peut être que la cause efficiente *(causa efficiens)* de notre justification.

Ce n'était nullement là reprendre l'opinion défendue, au moyen âge, par Pierre Lombard, qui niait la grâce créée pour n'admettre qu'une grâce sanctifiante increée qui ne serait autre que le Saint-Esprit lui-même ; celle-là était bien écartée. Seulement, à côté de la grâce créée, le Saint-Esprit était aussi appelé, lui-même, une grâce, dans le sens déjà indiqué.

5. Il n'y eut que des échos isolés de l'école scotiste — celle-ci au reste dans la période qui suivit le concile de Trente disparut peu à peu — qui répètent encore l'opinion du maître : la grâce sanctifiante consiste essentiellement dans la charité infuse et n'en est pas réellement distincte (3). Mais on n'apporta plus de nouveaux arguments

(1) Tom. II. De sancta Trin. 8. 6.

(2) Cf. Greg. Naz *Orat.* 41, 11. Cyr Alex *Thesaur.* 34.

(3) Cf. Dupasquier, *De justif.* 6. qu. 4.

en faveur de cette opinion qui peut être considérée comme un poste abandonné. Toutefois il faut encore citer Tournely comme un de ses derniers défenseurs (1).

§ 36

Controverses sur les effets de la grâce sanctifiante et sur leurs rapports réciproques.

Les erreurs du XVIe siècle avaient remis au premier plan, dans les discussions théologiques, la doctrine de la justification. Sur quelques points accessoires, il s'éleva encore dans les écoles de théologie catholique des disputes et des opinions diverses, quoique le concile de Trente eût déjà donné les définitions les plus précises sur les points principaux que les réformateurs avaient attaqués. Les disputes portèrent surtout sur deux effets de la grâce sanctifiante : la sanctification positive par l'infusion des vertus surnaturelles et la rémission du péché et des peines éternelles, ou plutôt sur le rapport de ces deux effets entre eux et avec la grâce sanctifiante. Fallait-il admettre que la sanctification positive ait un effet physique, ou seulement un effet moral sur le pardon des péchés, en d'autres termes la grâce de la sanctification efface-t-elle immédiatement par elle-même et en même temps le péché, ou bien n'a-t-elle d'autre effet que de mouvoir Dieu à nous accorder, au même moment, par un nouvel acte de sa miséricorde, la rémission du péché et des peines éternelles ?

1. Dans cette dispute, comme au reste dans toutes les questions analogues, les thomistes étaient partisans d'une réalisation physique ou immédiate du pardon des péchés par la grâce sanctifiante (2). Au reste, ils avaient déjà admis comme cause physique de la dette et de la perte de la grâce, le péché actuel, sans toutefois donner à cette opinion

(1) *De gr. Chr.* qu. 5. a. 3.
(2) SALMANT. *De justif.* disp. 2. n. 36.

toute la portée qu'elle doit avoir dans la doctrine de la rédemption. D'autres théologiens prétendirent, au contraire, que, d'après l'ordre actuellement établi par Dieu, la rémission des péchés est toujours un effet de la sanctification positive, mais seulement un effet produit moralement. Ce n'est, en effet, que par la grâce créée, qu'il a lui-même accordée, que Dieu est poussé à donner au justifié la faveur du pardon de ses péchés en raison de la satisfaction infinie du Christ. Les *Salmanticenses* comptent au nombre des représentants les plus autorisés de l'école thomiste. Pour justifier leur opinion, ils s'appuyèrent surtout sur les expressions du concile de Trente. Dans la sess. VI, cap. 7, le concile considère la justice par laquelle Dieu nous rend justes *(qua nos justos facit)* comme l'unique cause formelle de notre justification (*unica causa formalis justificationis nostrae*) et refuse absolument d'admettre comme cause formelle de la justification ou de la grâce qui nous rend justes, la grâce incréée, c'est-à-dire aussi bien l'Esprit-Saint et la justice du Christ que la bienveillance de Dieu qui est au fond de toute grâce. Cette doctrine conciliaire ressort encore plus clairement du *catechismus Romanus* (1). Les *Salmanticenses* doivent sans doute reconnaître qu'une chose créée — et telle est bien la grâce sanctifiante — ne peut par elle-même effacer l'offense passive de Dieu qui résulte du péché; qu'il faut pour cela un acte libre de la miséricorde de Dieu et que Dieu est la cause efficiente du pardon des péchés, aussi bien que de la sanctification positive. Mais ils affirment que c'est par un seul et même acte que Dieu infuse la grâce de sanctification et efface en même temps la dette. Ils reconnaissent bien la distinction entre ces deux effets; mais ils prétendent qu'ils sont tous deux produits par un seul et même acte de Dieu. Pour eux, la ques-

(1) P. 2. cap. 2. n. 50 : Est autem gratia... non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animorum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit.

tion est tranchée par les paroles décisives de saint Thomas S. th. 1. 2. qu. 113. a. 6) : *Ad secundum dicendum quod gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt : uno modo secundum ipsam substantiam actus, et sic idem sunt ; eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum ; et sic differunt secundum differentiam culpae quae tollitur, et gratiae quae infunditur.*

La controverse entre les thomistes et les autres théologiens s'envenima donc sur le point de savoir si, malgré la différence entre ces deux effets, il ne fallait admettre qu'un seul acte comme cause efficiente des deux ou s'il existait une distinction virtuelle entre l'acte d'accorder la grâce et l'acte de pardonner les péchés. Saint Thomas n'exclut pas expressément une distinction virtuelle, mais tous les thomistes la rejettent (1). Ils vont même plus loin : non seulement ils affirment l'union inséparable de la dette et de la perte de la grâce sanctifiante, mais encore ils nient toute distinction réelle entre l'une et l'autre. D'après les autres théologiens, le péché habituel consistait dans le péché actuel durant moralement dans le livre des dettes de Dieu et dans la volonté libre de la créature, tandis que les thomistes le faisaient consister seulement dans la perte de la grâce sanctifiante (2). Et pour défendre cette opinion, ils se basaient sur la définition du péché originel, reçue dans les écoles catholiques et d'après laquelle le péché originel consiste précisément dans le défaut de grâce sanctifiante. Ils suppriment dans la définition les termes relatifs à la dette et à la faute d'Adam, car la définition complète est ainsi conçue : *peccatum originale est privatio gra-*

(1) Salmant. *De justif.* disp. 2. n. 38 : Post actum peccati relinquitur macula sed peccatum habituale, adjunctis reatu ad poenam aeternam et offensa passiva Dei ; atqui haec omnia sufficienter excluduntur per gratiam independenter a favore diverso ab illo actu qui gratiam communicat.

(2) Salmant. *De justif.* disp. 1. n. 4 : Peccatum mortale habituale consistit essentialiter in privatione gratiae sanctificantis.

tiae sanctificantis inesse debitae. Le défaut de grâce ne constitue pas en lui-même et par lui-même l'essence du péché originel ; ce défaut aurait existé *in statu naturae purae*, si Dieu l'avait ainsi déterminé au commencement pour tout le genre humain, mais ce n'est pas à cause de ce défaut qu'Adam eût été affecté du péché habituel. Les termes omis de la définition *inesse debitae* signifient bien que la grâce sanctifiante doit appartenir en propre à tout homme dès sa naissance, parce que Dieu l'a ainsi voulu dès le commencement et que, dans l'état actuel, elle ne lui appartient pas en propre, parce qu'Adam, par sa faute, a rendu vain le décret primitif de Dieu et entraîné dans la dette tous ses descendants, dès qu'ils arrivent à l'existence. La définition du péché originel suppose donc absolument une distinction réelle entre le défaut de grâce sanctifiante et la dette, parce que ce défaut peut exister seul dans la dette. D'autre part, les *Salmanticenses* eux-mêmes sont bien obligés d'avouer que leur définition ne convient pas du tout au péché habituel possible *in statu naturae purae*, que dans cet état le péché habituel était possible sans aucune relation avec la grâce sanctifiante et que, par conséquent, il devait consister dans le péché actuel persistant moralement (1). Ils reconnaissaient également en d'autres passages que le défaut de grâce sanctifiante, comme tel, ne constitue pas seul l'essence du péché habituel, mais qu'il ne la constitue qu'en tant qu'il résulte d'une dette et d'un péché actuel (2). Et quand ils indiquent les parties essentielles du péché habituel, ils ne placent pas la faute en première ligne, comme le texte déjà cité le faisait espérer,

(1) *Ib.* n. 13 : Unde obligamur concedere, peccatum habituale praedicti status consistere in actu peccaminoso physice praeterito, et moraliter permanenti, ab eoque homines denominari peccatores sive habitualiter existentes in peccato.

(2) *Ib.* disp. 2. n. 194 : Terminus odii Dei rigorose dicti non est quaelibet carentia gratiae ; hanc enim carentiam haberent homines justi in statu purorum, qui tamen non terminarent odium illud. Sed est carentia gratiae *fundata in culpa* et propter peccatum inflicta. Cf. n. 101.

mais seulement en dernier lieu ; ils mentionnent d'abord le défaut de grâce et énoncent l'ordre suivant : 1° perte de la grâce sanctifiante, 2° attachement de l'âme aux choses périssables, 3° le non-mérite des faveurs divines, et, bien plus, le mérite de la punition, 4° enfin l'offense passive de Dieu (1).

Nous voulons bien admettre que le défaut de grâce sanctifiante est, comme *macula peccati*, inséparablement uni au péché habituel et qu'il est enlevé par l'infusion de la grâce ; nous nous refusons seulement à dire que c'est par un seul acte purement extérieur de la part de Dieu ; autrement ce serait placer en Dieu même l'essence du péché habituel (2). Le pardon des péchés ne s'obtient que par une transformation du pécheur. Cette vérité, sans doute incontestable, ne prouve cependant pas la nécessité absolue d'une sanctification positive surnaturelle, comme condition préalable à tous les cas d'absolution ou de pardon de la faute. A ne se placer qu'au point de vue de la nature pure, le péché mortel aurait changé la relation morale de la créature à Dieu et effectué dans l'âme une aversion de Dieu et un attachement désordonné aux choses créées. Mais la nature même d'une créature se détournant de Dieu ne serait pas encore altérée ou corrompue par le péché, puisqu'elle est restée intacte même dans le démon. Par conséquent en se plaçant au point de vue purement naturel le péché peut être effacé par le pardon de la part de Dieu et par la conversion de la créature coupable, c'est-à-dire par le repentir et par l'amour de Dieu.

On voit par contre, aux conséquences erronées que les thomistes durent admettre peu à peu, le côté inexact de leur hypothèse. Ils voulaient bien reconnaître au moins la possibilité, *in statu naturae purae*, d'un péché habituel dont l'élément principal était la dette et non pas la perte

(1) *Ib.* n. 140. Cf. p. 215 le passage cité n. 38.
(2) *Ib.* n. 158-161.

de la grâce, mais ils se refusaient à admettre la possibilité d'une rémission de ce péché même dans cet état de nature pure sans l'infusion de la grâce sanctifiante. Il est vrai que, dans l'ordre actuel des choses (*secundum ordinariam providentiam)*, le pardon des péchés n'est possible que comme effet de la grâce sanctifiante ; *in statu naturae purae*, au contraire il devrait être possible sans cela ; autrement l'homme, par son péché, aurait rendu nécessaire la grâce sanctifiante, au moins pour le cas où Dieu aurait voulu lui remettre la dette. Or cette hypothèse est en contradiction avec la nature de la grâce sanctifiante, qui est essentiellement surnaturelle, et à laquelle, par conséquent, la créature ne peut jamais avoir un droit véritable.

C'était là toujours l'argument irréfutable opposé aux thomistes ; ceux ci ne le détruisaient pas en répondant que l'homme par sa faute, *in statu naturae purae*, se serait rendu le pardon impossible. Puisque ce pardon, en effet, est impossible dans l'état actuel, où l'homme a été appelé à une fin surnaturelle, à plus forte raison devait-il l'être *in statu naturae purae*, et cela d'une manière correspondante à cet état, c'est-à-dire sans l'infusion de la grâce sanctifiante. Les thomistes ne prouvent pas davantage leur hypothèse, en alléguant que le péché mortel, *in statu naturae purae*, était en lui-même une opposition directe à la grâce sanctifiante et devait consister, à l'état habituel, en une privation de la grâce sanctifiante (1). Beaucoup de théologiens, même parmi les thomistes, particulièrement Gonet (Disp. 1, a. 4, n. 46), rejettent cette explication. Et en effet elle est dénuée de tout fondement, puisque l'homme, considéré à un point de vue naturel, n'aurait jamais eu même le soupçon d'une fin surnaturelle, et par conséquent n'aurait pu se rendre coupable d'une faute contre cette fin. *Quod non est scitum non est volitum.*

Le péché véniel fournit un autre argument contre les

(1) *Ib.* n. 257.

thomistes en faveur de la distinction réelle entre la dette et le manque de grâce sanctifiante. Le péché véniel, en effet, ne porte en lui-même aucun préjudice à la grâce sanctifiante et pourtant il implique une dette; or, cette dette peut être remise sans une augmentation ou un accroissement, en tout cas sans une infusion de la grâce sanctifiante. Et on a beau dire qu'une augmentation de la grâce sanctifiante accompagne toujours la rémission du péché véniel, cette augmentation découle des actes de vertu que l'homme accomplit à cette occasion. Pour détruire cet argument, les thomistes (1) imaginent des hypothèses aussi arbitraires que forcées. Ils disent que les péchés véniels ne sont remis que par un acte de charité et que celui-ci non seulement suppose la grâce sanctifiante comme condition préalable et nécessaire, mais encore en découle certainement: deux hypothèses également dénuées de fondement. L'erreur de la première ressort clairement de ce que les péchés véniels sont effectivement pardonnés sans l'acte de charité, lorsqu'on ne confesse que des péchés véniels avec les sentiments d'une contrition imparfaite (*attritio*). Il n'est pas douteux que dans ce cas les péchés véniels ne soient remis sans l'acte de charité. Il ressort encore de tout cela que les thomistes n'ont pas prouvé que le pardon des péchés soit produit physiquement par l'infusion de la grâce sanctifiante. Ils admettent, d'ailleurs sans preuve, divers effets moraux de la grâce sanctifiante, tels que le droit à l'héritage du ciel, (droit qui suppose, outre la grâce sanctifiante, une promesse spéciale de Dieu, c'est-à-dire un acte particulier de la volonté divine) des droits à la grâce actuelle suffisante etc. Pour admettre une opération physique, il faudrait des arguments rigoureux, et ils ne nous en présentent pas un seul, même la doctrine de la rédemption suppose une distinction réelle entre la dette infinie du péché et la perte de la grâce sanctifiante. Pour la dette infinie, seul l'Homme-Dieu pouvait offrir

(1) Salmant. *l. c.* n. 305 sqq.

une satisfaction équivalente ; quant à la grâce sanctifiante, l'Homme-Dieu nous l'a aussi méritée, mais pour ce mérite la divinité de Notre-Seigneur n'était pas aussi indispensablement nécessaire ; en d'autres termes, le mérite de la grâce ne suppose pas la divinité de Notre-Seigneur, d'une manière aussi indispensable et aussi nécessaire que la satisfaction.

Il convient cependant de rappeler que sous maints rapports les thomistes définirent l'essence de la grâce sanctifiante beaucoup mieux que les scotistes et surtout que les nominalistes. Ces derniers séparaient tellement, au moins dans le domaine du possible, les deux effets de la grâce sanctifiante que non seulement, d'après eux, la rémission des péchés était un effet moral de la grâce de sanctification, que non seulement une rémission du péché sans aucune sanctification était possible *in statu naturae purae,* mais encore que, dans l'état actuel, une sanctification était possible dans une âme qui resterait après la sanctification chargée de la dette. C'est surtout contre cette opinion extrême que les thomistes établirent leur thèse, et c'est en le faisant qu'ils tombèrent eux-mêmes dans l'extrême opposé. Cependant les *Salmanticenses*, après avoir examiné les arguments pour et contre, atténuèrent l'opinion des thomistes, au point qu'il ne reste plus entre elle et la doctrine de Ripalda aucune différence notable. Ils disent, en effet, que le même acte par lequel Dieu a pitié du pécheur repentant et lui confère la grâce de sanctification produit aussi la rémission du péché ; que cet acte même trouve son terme (*terminus*) dans l'infusion de la grâce créée. Celle-ci devient la cause formelle de la sanctification positive de l'homme, mais indirectement aussi et en même temps la cause formelle de la rémission de la dette (1), considérée comme offense passive de Dieu.

2. Vasquez va encore plus loin que les thomistes dans la doctrine sur la justification, bien que d'ordinaire les théolo-

(1) *Ib.* Disp. 2. n. 45. 133.

giens de l'ordre des jésuites n'aient pas fait cause commune avec les autres écoles. Non seulement il soutient que la grâce de sanctification positive produit physiquement le pardon des péchés, mais il n'hésite même pas à concéder toutes les autres hypothèses avec les conséquences que nous venons de mentionner ; il altère donc et dénature la doctrine du péché et celle de la rédemption. Le péché habituel, d'après lui, se trouve uniquement du côté de l'homme et affecte exclusivement son âme ; il n'implique donc que la perte de la grâce sanctifiante et le mérite du châtiment (*dignitas ad poenam*), et c'est dans ce mérite du châtiment que consisterait la dette. Mais on peut faire plusieurs objections à cette hypothèse : d'abord la dette est bien autre chose que le simple mérite du châtiment. Ripalda (1) est celui des théologiens postérieurs au concile de Trente qui l'a le mieux démontré. On peut objecter encore que la dette doit être considérée comme le premier moment du péché habituel, comme il est facile de le voir pour le péché *in statu naturae purae* et le péché véniel habituel. — Au reste Vasquez établit encore une distinction entre ce mérite du châtiment *(dignitas ad poenam)*, qu'il a tort de confondre absolument avec la dette, et le poids lui-même du châtiment y attaché (*obligatio ad poenam).* Celui-ci qui est identique au *reatus poenae* exigerait, d'après lui, un acte particulier de la justice divine, que le péché opérerait moralement (2). Quant aux deux premiers éléments constitutifs du péché habituel, il affirme qu'ils relèvent exclusivement de l'homme et ne peuvent être détruits que par un changement de l'homme et non pas par un simple acte de Dieu

(1) Cf. pl. haut § 22.

(2) Vasquez, Disp. 206. n. 8 : Eadem ratione in peccato ipso per modum habitus duo distinguimus ; alterum est malitia et formalis ratio maculae, a qua dicitur homo maculatus, injustus et inimicus Deo ; alterum est dignitas, quae hanc maculam consequitur, a qua dicitur homo dignus aeterno supplicio ; praeter dignitatem autem est destinatio ad poenam, quae dicitur etiam obligatio ad illam.

qui resterait extrinsèque à l'homme. Or ce changement de l'homme ne peut consister que dans le passage de l'état de disgrâce à l'état de grâce. Vasquez passe sous silence et le rapport moral de l'homme à Dieu,que le péché a troublé, et la réaction de la justice divine contre l'injustice du péché, qui se manifeste dans la dette. Il est ainsi amené à nier le caractère infini de la dette du péché, en se basant sur cet argument spécieux, déjà réfuté par saint Thomas, qu'on ne pourrait plus établir de distinction graduelle entre les péchés mortels, puisque l'infini n'admet pas de degrés (1). Il renverse par là la doctrine de la rédemption généralement reçue dans l'Eglise et en particulier la thèse de la nécessité conditionnelle de l'Incarnation, dans le cas où il aurait fallu une satisfaction équivalente pour le péché. Vasquez affirme même, — c'est une conséquence de ses opinions préconçues, — que tout homme peut par un acte de contrition parfaite, qui est l'opposé du péché, anéantir toute la dette du péché (2). D'après lui, la valeur de la satisfaction ne se tire nullement de la haute dignité de celui qui satisfait (3); et cette assertion détruit bien la valeur infinie de la satisfaction du Christ.

Telles étaient les conséquences auxquelles Vasquez ne craignait pas d'arriver, pour établir sa thèse de l'identité de la dette avec la perte de la grâce sanctifiante et de la production physique du pardon des péchés par la grâce sanctifiante, conséquences auxquelles les *Salmanticenses* refusèrent énergiquement l'accès des écoles thomistes.Il en arriva même à revendiquer, pour un seul acte de charité, la

(1) Disp. 203. n. 122 : Respondeo nullius peccati moralis malitiam seu rationem offensae contra Deum esse infinitam ; quia dubium non est unum peccatum esse majus peccatum, magis malum et majorem offensam Dei quam aliud.

(2) *Ib.* : Ac proinde dicimus, si homo solum haberet ex auxilio Dei contritionem, illa ex natura ipsius deleret totam rationem offensae, ita ut nihil omnino maneret illius, nisi temporaliter aliqua poena, quae interdum in justificatis manet.

(3) *Ib.* n. 124.

même puissance justificatrice que pour la grâce sanctifiante et pour la charité infuse, cause formelle et effective de la justification. Ceci prouve à nouveau que, dans sa doctrine de la justification, Vasquez dénaturait l'essence de la dette ; d'après lui, le péché est un acte de la créature raisonnable, acte dont toutes les activités sont comprises dans le monde créé et qui constitue ainsi directement un obstacle à la charité ; c'est pourquoi cet acte doit pouvoir être enlevé et écarté par un seul acte de cette même vertu (1). L'acte de charité n'est donc pas simplement, d'après lui, la cause qui nous dispose à la justification, mais il peut en être la cause formelle, de même que, dans le cas contraire, le péché actuel durant moralement constitue précisément le péché habituel (2).

Seulement cette opinion, que Vasquez ne donne que comme simplement probable, a été condamnée par presque tous les théologiens, y compris les thomistes. Le péché actuel est bien la cause efficiente, mais non la cause formelle du péché habituel, car celui-ci implique la dette infinie, c'est-à-dire l'offense faite à Dieu et le droit qui en résulte, pour lui, de haïr le pécheur et d'exiger de lui une satisfaction équivalente. Or un acte de la créature ne peut être la cause formelle de tels effets. On peut en dire autant des opérations et des éléments constitutifs de la justification et de la sanctification, qui sont l'opposé du péché. Par celles-ci, le justifié participe à l'essence et à la perfection de Dieu, ce qui ne serait pas formellement, encore moins physiquement, possible pour l'homme par un acte d'amour (3). La justification est l'œuvre de Dieu, une élévation (le con-

(1) Disp. 203. n. 120.

(2) *Ib.* : Nam sicut ex praeterito peccato dicitur homo manere peccator injustus et maculatus ob solam relationem ab eo relictam, cur etiam ex actu contritionis et dilectionis non dicetur manere justus innocens, amicus Dei et mundus a peccato, si tales affectus veram rationem justitiae habent ?

(3) Cf. Salmant. *De justif.* disp. 2. n. 61.

cile de Trente dit *translatio*) de l'homme de l'état du péché à celui de fils adoptif de Dieu.

L'opinion erronée de Vasquez a une connexion nécessaire avec celle qui prétend qu'un acte de charité seul, tant qu'il n'est pas rétracté par un péché mortel, suffit à rendre méritoires pour le ciel toutes les œuvres bonnes subséquentes, même celles qui d'ailleurs ne seraient que naturellement bonnes.

3. Lessius († 1623), le plus éminent des théologiens hollandais de son époque, avait aussi émis une opinion particulière sur la grâce sanctifiante et sur ses effets. Il admettait cependant avec la plupart des théologiens de son ordre que la grâce sanctifiante ne produit ses effets que d'une manière morale.

Le premier effet moral de la grâce sanctifiante est, d'après lui, le pardon des péchés (*justificatio*); c'est un effet moral dans le sens des scotistes, c'est-à-dire que cet effet pourrait à la rigueur ne pas exister, nonobstant la sanctification positive produite par la grâce créée (1). Ce qu'il y a de particulier dans l'opinion de Lessius, c'est que la grâce créée est complétée par la grâce incréée, c'est-à-dire par l'union miséricordieuse de l'homme avec Dieu, résultant de la communication de la nature divine, qui nous est faite et qui délivre le juste de tout péché, le constitue enfant de Dieu et héritier du ciel (2).

Le second effet de la grâce sanctifiante produit, d'une façon analogue au premier, la filiation adoptive de l'homme par Dieu; le troisième, l'habitation du Saint-Esprit

(1) *De summo bono* II, 1, 5 : Hinc fit ut in iis qui justificantur, sequantur isti quinque effectus. Primo remissio peccatorum. Haec enim fit per gratiam illam non ratione perfectionis physicae, seu qua praecise est donum creatum (ea enim ratione non repugnat peccatum cum hoc dono consistere), sed quatenus unit nobis Spiritum sanctum, seu naturam divinam.

(2) *Ib.* n. 4 : Unde gratia justificans constituit nos filios Dei, non ut forma principalis a qua dicamur filii (haec enim est ipsa divinitas nobis communicata), sed ut vinculum et unio illius formae.

dans l'intérieur de notre âme ; le quatrième, le droit à l'héritage du ciel ; le cinquième, la capacité de faire des actions surnaturellement bonnes et méritoires pour le ciel.

Ce qui dans cette opinion répugnait surtout aux autres théologiens, c'était que la grâce incréée fût considérée comme la cause formelle de notre justification et de notre sanctification.

4. A l'exemple de saint Thomas (1), Suarez fait consister l'essence de la grâce sanctifiante dans une participation physique à l'être de Dieu, ou dans une communion avec l'être de Dieu, en tant que cet être — surtout l'intellectualité et la spiritualité de Dieu — peut être communiqué aux créatures raisonnables. Il établit par là entre Dieu et l'homme des rapports de parenté, d'amitié et de filiation comme autant d'effets physiques ou immédiats, ou spontanés de la grâce sanctifiante (2). Tous les autres effets, il les considère comme des effets moraux, c'est-à-dire des effets que Dieu produit par un acte particulier de sa bonté et de sa miséricorde, après que et parce qu'il a déjà donné à l'âme avec la grâce sanctifiante une certaine capacité (*condignitas*) à recevoir ces effets.

a. Parmi ces effets qui sont au nombre de quatre, il met en première ligne le droit à l'héritage du ciel. Ce droit, en effet, n'est pas immédiatement impliqué dans la grâce sanctifiante, mais la filiation adoptive de l'homme par Dieu et la participation surnaturelle à l'essence de Dieu nous confèrent une qualité qui nous rend, d'une certaine façon, dignes du ciel. Cette dignité est devenue un droit, à la suite de la promesse de Dieu et des mérites du Christ, c'est-à-dire par une voie morale (3) ; car Dieu est excité par la

(1) Voir pl. haut § 35. — (2) *De gr.* VII, 1, 30.

(3) *Ib.* c. 3. n. 9 : Probatur generaliter, primo quia omnes effectus, qui per similes denominationes significantur, sunt secundarii respectu habitus gratiae et ideo sunt ab illa separabiles. Secundo quia sunt veluti morales effectus, qui pendent ab actu libero Dei ratione distincto : nam effectus

dignité de l'âme ornée de la grâce à accorder ce droit (1).

Au reste, Suarez s'attache surtout à bien déterminer l'essence de la grâce sanctifiante et, d'autre part, à présenter le droit à l'héritage du ciel comme le premier effet de cette grâce. Il est de l'essence de la grâce sanctifiante de nous donner une communion physique (nous ne disons pas une union physique) avec l'essence divine, de nous faire enfants de Dieu, de nous rendre surnaturellement bons, agréables à Dieu et dignes de l'union éternelle avec Dieu dans le ciel et enfin d'être la cause formelle et la seule cause formelle de tous ces effets, sans avoir besoin d'être complétée par la grâce increéée, c'est-à-dire par l'Esprit-Saint lui-même. Ce n'est pas la charité infuse qui est la cause formelle de notre justification et de notre dignité d'enfants de Dieu, mais c'est la manière d'être de notre âme divinisée, être particulier qui reste le fondement de toutes les grâces surnaturelles et des vertus infuses. La charité infuse dirige bien la volonté de l'homme vers Dieu comme vers sa fin surnaturelle, mais elle ne rend pas son essence conforme et correspondante à cette fin ; elle n'est pas davantage le principe commun qui donne la vie à toutes les vertus surnaturelles. Tout au plus peut-elle compléter la cause formelle de la justification, en ce sens que la charité infuse rend encore plus agréable à Dieu l'âme sanctifiée (2).

Encore plus faut-il condamner l'opinion de ceux qui, comme Vasquez, attribuent même à l'acte de charité le pouvoir d'être la cause formelle de la justification. Cette

physicus gratiae (ut sic dicam) solum est facere participem naturae divinae secundum altiorem gradum intellectualitatis, quam possit esse connaturalis substantiae creatae ; hic ergo effectus ita est inseparabilis ab illa forma, ut nec sine illa dari, nec ipsa sine illo infundi possit ; quod vero persona habens hanc naturae divinae participationem sit etiam sic grata, ut secundum praesentem statum sit actu accepta ad beatitudinem aeternam vel ad aliam familiarem amicitiam et similia, est quid *morale* et pendens ex alio affectu Dei ratione distincto a voluntate dandi formam talem gratiae ; ergo tales effectus vel denominationes sunt separabiles a gratia.

(1) *Ib.* n. 12. — (2) *Ib.* c. 9. n. 12. 13.

opinion en effet dénature absolument l'essence du péché et de la dette du péché, et suppose, dans un acte de volonté de la créature, la puissance de produire la bonté surnaturelle de l'homme tout entier, puissance qui ne peut être attribuée à aucun acte humain pris en particulier (1). L'acte de charité n'a que le pouvoir de nous disposer à la justification, ainsi que le proclame le concile de Trente (s. 6. cap. 6).

On voit clairement par ce qui précède pourquoi Suarez ne comprend pas dans l'essence de la grâce sanctifiante les vertus infuses, ni même la charité infuse, pourquoi il ne les considère pas même comme le premier effet de la grâce sanctifiante et donne la première place au droit à l'héritage du ciel : c'est que, d'après lui, Dieu aurait attaché ce droit à la grâce sanctifiante, si Adam n'était pas tombé et était sorti victorieux de son épreuve au paradis terrestre.

b. Le second effet moral de la grâce sanctifiante est le pardon des péchés et l'anéantissement de la dette, en ce sens que la dignité d'enfants de Dieu, qui nous est d'abord accordée, détermine Dieu à nous remettre et à effacer la dette infinie, mais par un nouvel acte de sa miséricorde qui est au moins virtuellement distinct du premier. De même que, dans l'œuvre du Christ, la satisfaction pour la dette infinie du péché est virtuellement distincte du mérite par lequel il nous a acquis un droit véritable à la grâce, de même la rémission de la dette est, en quelque sorte, comme acte de Dieu, distincte de l'infusion de la grâce (2). De même que la dette du péché revêt un caractère moral et, en tant qu'offense passive de Dieu, dure moralement dans la volonté divine comme aversion et colère contre le pécheur, de même dans la rémission du péché, outre la souillure physique qui consiste dans la perte de la grâce sanctifiante, la souillure morale, c'est-à-dire la dette, requiert, pour être effacée, un acte particulier de Dieu (3). Suarez étend, encore plus loin que les scotistes, cet effet moral de

(1) *Ib.* c. 13. n. 32 sqq. — (2) *Ib.* c. 12, 12. — (3) *Ib.* n. 15.

la grâce sanctifiante par lequel le péché est pardonné. D'après lui, ce pardon dépend d'un nouvel acte libre de Dieu, et il pourrait à la rigueur ne pas survenir, nonobstant la sanctification déjà accordée. Et en effet, quoique le pardon des péchés et la sanctification positive soient en réalité, dans l'ordre actuel établi par Dieu, toujours unis l'un à l'autre, il faut admettre que, pour la toute-puissance divine (*secundum potentiam absolutam Dei*), ils pourraient être séparés, en ce sens que le péché aurait pu être commis *in statu naturae purae* et aurait pu être pardonné alors sans l'infusion de la grâce sanctifiante, si Dieu n'avait assigné aux hommes qu'une fin naturelle. Et, même dans le cas où il aurait assigné aux hommes une fin surnaturelle, il aurait pu ne leur imposer pour le temps de l'épreuve terrestre que quelques actes particuliers de vertus surnaturelles et se réserver de pardonner, par un acte purement extérieur de sa miséricorde, les péchés que les hommes auraient pu commettre (1). Bien plus, même dans l'état actuel, on peut imaginer comme chose possible que les péchés soient pardonnés sans qu'il y ait sanctification positive.

Suarez était bien obligé d'admettre, d'après la définition qu'il avait déjà donnée de la dette originelle, que Dieu ne pouvait remettre le péché originel sans une sanctification positive, puisque, d'après lui, la dette originelle est un effet du défaut inné de grâce sanctifiante. S'il en est ainsi, l'effet ne pouvait être détruit, et partant la dette originelle ne peut être anéantie sans l'infusion de la grâce sanctifiante, puisque c'est le défaut de cette dernière qui constitue la dette originelle (2). D'autre part, l'infusion de la grâce sanctifiante, dans les enfants, doit être nécessairement et physiquement accompagnée de la suppression de la dette, puisque la dette chez les enfants ne découle précisément que de la perte de la grâce (3). Dans la question du péché originel,

(1) *Ib.* c. 22, 22. — (2) *Ib.* c. 23, 3.
(3) *Ib.* c. 21. 3 : Quia illud actuale peccatum, quod Adam commisit, non

Suarez suit donc les thomistes, bien qu'il admette d'ailleurs la possibilité d'une séparation entre les deux moments de la grâce sanctifiante, la sanctification positive et le pardon des péchés.

Il admet aussi, avec les scotistes, non seulement la possibilité d'un pardon des péchés sans une sanctification surnaturelle et sans une transformation physique de l'homme, tel que ce pardon aurait pu avoir lieu *in statu naturae purae* et tel qu'il a lieu effectivement dans l'état actuel pour les péchés véniels ; il admet encore la possibilité d'une sanctification surnaturelle positive sans le pardon des péchés, c'est-à-dire une sanctification telle que la dette pourrait coexister avec elle dans l'homme sanctifié. Il n'admet, il est vrai, cette possibilité que pour la *potentia absoluta Dei* ; et cela pour la raison que la sanctification surnaturelle n'efface pas nécessairement et par elle-même la dette, bien que cependant la dette originelle chez les enfants soit toujours enlevée nécessairement et spontanément quand est supprimée sa cause, c'est-à-dire le manque de grâce sanctifiante. Mais, avec toutes ces restrictions, on attribue trop peu d'efficacité à la grâce sanctifiante. Après avoir avancé et essayé de prouver sa thèse, Suarez apprécie l'opinion opposée, d'après laquelle le pardon des péchés est physiquement produit par le même acte divin qui infuse la grâce. Il l'appelle probable et reconnaît qu'elle fait paraître dans un jour plus éclatant l'efficacité de la grâce sanctifiante, qu'elle sert mieux la défense de l'enseignement de l'Eglise contre l'erreur des protestants, d'après lesquels la justification est produite par une justice demeurant extérieure à l'homme et par un acte extérieur de la justice divine. De l'aveu même de Suarez, cette opinion opposée à la sienne exclut directement un tel acte externe (1).

censetur manere moraliter in filiis ejus, nisi media carentia gratiae et filiationis, quam in illo perdiderunt.

(1) *Ib.* c. 20 : Non nego tamen, quin alia opinio sit probabilis propter speciem pietatis, quam habet, tum in eo, quod excellentiam gratiae extol-

Sur le rapport du pardon des péchés et de la sanctification, Suarez embrasse l'opinion suivante : la raison de la destruction du péché n'est pas dans la charité infuse, mais dans la sanctification de l'âme, quant à son être et à son essence' sanctification produite par la participation physique à l'essence de Dieu. De même que le péché, en effet, a sa source première dans la volonté libre de la créature et souille ensuite, en l'affectant, la nature et la personne, de même dans son œuvre de justification Dieu commence par la sanctification et la déification de l'essence de l'âme, pour orner ensuite ses facultés d'habitudes surnaturelles. Si l'acte de charité ne suffit pas encore à effacer la dette du péché dans l'âme, l'*habitus* de cette vertu ne suffit pas davantage (1). L'âme elle-même doit être dans son essence agréable à Dieu et divinisée, et alors Dieu est incliné à enlever complètement la dette de l'homme, à en purifier même sa nature.

c. On voit clairement par là pourquoi Suarez considère également l'infusion des vertus théologiques comme un effet moral de la grâce sanctifiante et ne la place qu'au troisième rang. Il met ainsi une distinction réelle entre les vertus théologiques infuses et la grâce sanctifiante. Tandis que la grâce sanctifiante, en effet, divinise l'essence et la nature de l'âme, tout comme dans le domaine naturel l'âme, en s'unissant au corps, élève celui-ci au point de ne former avec lui qu'une nature et qu'une essence ; tandis qu'elle dispose plus parfaitement l'âme à sa fin surnaturelle et contient en elle-même, comme dans leur principe, toutes

lere videtur, tum etiam in eo, quod calumnias haereticorum hujus temporis longissime studet vitare.

(1) *De gr*. l. VI, c. 12, 9. — L. VII, c. 16, 11 : Unde est differentia notanda inter peccatum habituale et formam expellentem illud, quod peccatum fit ab ipso homine, formam vero illi contrariam facit solus Deus, et ideo effectio peccati incipit per actum hominis, qui in voluntate recipi necessario debet, quamvis ejus effectio, ut dixi, in animam ipsam redundat : effectio autem gratiae seu formae expellentis peccatum, quia est a solo Deo, immediate fit in essentia animae et ab ea incipit, et sic dicam, et inde redundat in potentias.

les vertus surnaturelles : les vertus infuses, au contraire, donnent aux facultés de l'âme un nouveau principe d'opération et rendent les facultés naturelles capables de coopérer, comme causes instrumentales, à l'accomplissement des œuvres salutaires (1). Toutes les vertus morales et tous les dons du Saint-Esprit sont encore accordés en même temps que la grâce sanctifiante et sont, selon la *communis sententia theologorum*, dans une union si intime avec elle qu'un seul péché mortel nous les fait perdre en même temps que la grâce sanctifiante. Dieu, en effet, a donné à l'homme le secours de ses vertus et de ses dons, pour que l'homme sanctifié puisse accomplir avec facilité les actes de vertus qui conviennent à son état (le *status gratiae*) (2). L'union de ces vertus et de ces dons avec la grâce n'est donc que morale. Seules les vertus infuses de foi et d'espérance peuvent encore subsister comme *habitus* imparfaits, même après un péché mortel, si ce péché ne va pas directement contre elles. Quand elles subsistent, elles servent encore à rendre la conversion plus facile, parce qu'elles fournissent des motifs de contrition. Il est donc au moins vraisemblable qu'elles peuvent être pratiquées avant la grâce sanctifiante, non pas simplement comme vertus actuelles, mais même comme *habitus* infus (3).

Il n'est pas plus étonnant de voir tous ces effets de la grâce sanctifiante se produire moralement que de voir, sur un terrain diamétralement opposé, le péché actuel produire aussi ses effets (dette, perte de la grâce sanctifiante, châtiment) d'une manière morale (4). Suarez entend cette produc-

(1) L. VI. c. 6, 11 ; c. 7, 10.

(2) L. VI, c. 10, 9 : Hinc ergo censentur habere connexionem cum gratia et ab illa non separari. Non quia non possunt manere cum fide mortua et illam juvare, sed quia illa *ordinantur ad perfectionem propriae salutis* et fidei, quae statui peccati non est consentanea. Unde etiam fit, ut omnia etiam inter se sint connexa, saltem ratione gratiae, in qua radicantur.

(3) L. VIII, 24, 13.

(4) L. XI. c. 4, 12 : Ita peccatum mortale actuale moraliter efficiendo maculam seu habituale peccatum in anima, dici optime potest, morali modo expellere effective gratiam vel charitatem.

tion morale des vertus théologiques par la grâce sanctifiante dans ce sens que même la vertu de charité pourrait à la rigueur être accordée sans la grâce sanctifiante (1). Cependant tous les théologiens ne partagent pas cette opinion. Ripalda en particulier la rejette.

d. Quant au quatrième effet de la grâce sanctifiante, qui est de nous rendre capables d'accomplir des œuvres méritoires pour le ciel, les théologiens étaient généralement d'avis que c'est un effet moral. Ceci est encore plus vrai de la valeur méritoire actuelle d'une œuvre bonne pour le ciel, ainsi que nous le verrons dans la suite.

5. Dans la doctrine relative aux effets de la grâce sanctifiante, Ripalda semble avoir donné la solution la plus juste aux difficultés qu'elle présente.

Il établit d'abord contre les thomistes que la sanctification positive et le pardon des péchés ne sont pas seulement deux effets nominalement distincts, mais bien deux effets réellement distincts de la grâce de justification. Ces effets découlent de deux actes de Dieu virtuellement distincts ; ils n'ont pas entre eux une connexion nécessaire ou physique, au moins en ce sens que le pardon des péchés, c'est-à-dire une rémission extérieure de la dette du péché peut exister sans une sanctification surnaturelle positive de l'âme. Ce pardon aurait pu ne pas exister seulement *in statu naturae purae ;* Dieu aurait pu l'accorder même *in statu naturae lapsae*, si, dans l'ordre actuel des choses *(secundum ordinariam providentiam)*, il n'avait pas mis entre les deux moments de la justification une union telle que la sanctification positive produise en même temps le pardon du péché. Dieu aurait pu ordonner les choses autrement et déterminer que la rémission des péchés précéderait et que la sanctification positive surviendrait ensuite. Alors cette dernière n'aurait résulté de la première ni physiquement ni même nécessairement (2). Dieu aurait pu également, en

(1) L. VII, c. 20. — (2) *De ente supern.* L. VI. Disp. 132. n. 274.

fixant à l'homme une fin surnaturelle, décréter que la conservation de la grâce sanctifiante dépendrait de l'accomplissement de certaines œuvres de conseil. L'omission de telles œuvres aurait fait perdre la grâce et aurait produit des péchés mortels ; la rémission de ces péchés aurait pu avoir lieu sans que la grâce sanctifiante fût par là même recouvrée (1). Dans ces conditions Dieu aurait accordé le pardon des péchés comme *auctor naturae*, tandis que maintenant il ne l'accorde que comme *auctor gratiae*.

Ripalda se tourne ensuite contre les scotistes. Il soutient bien que le pardon des péchés ne soit produit que moralement (2) par la sanctification positive, il y a cependant entre ces deux effets une connexion nécessaire ; car la sanctification positive accordée par Dieu confère à l'âme, comme grâce inhérente à son essence même, une telle dignité que Dieu doit nécessairement accorder alors le pardon des péchés (3) et qu'il ne pourrait pas même avec sa toute-puissance le refuser. S'il en était autrement, en effet, Dieu se contredirait lui-même et se ferait l'auteur d'un péché habituel, puisqu'il s'opposerait à la faculté de détruire le péché qui est dans la nature de la grâce sanctifiante. Cette affirmation de Ripalda met mieux en lumière l'efficacité de la grâce sanctifiante et se trouve en parfait accord avec le décret du concile d'après lequel la grâce de sanctification est la seule cause formelle de notre justification. La grâce sanctifiante est donc d'après son essence, ainsi que le dit Ripalda (4), une grâce détruisant le péché,

(1) *Ib.* n. 305.

(2) *Ib.* n. 203 : Probabilius mihi est gratiam justificantem ex sua natura intrinseca remissivam esse peccati, ut suapte excellentia et dignitate inducere valeat Deum ad condonationem ipsius, ad condonationem tamen liberam et gratuitam, nec tanta necessitate connexam cum infusione gratiae, quanta destructio frigoris connectitur cum calore, sed connexione quadam morali fundata in excellentia gratiae et deformitate peccati.

(3) *Ib.* n. 271.

(4) *Ib.* n. 272 : Deus igitur in praesentia gratiae praestare nequit concursum in peccatum, si ex natura rei gratia et peccatum conjungi non possunt. — (5) *Ib.* n. 203.

parce qu'elle confère à l'âme une dignité telle et une distinction telle, que Dieu doit remettre en même temps la dette, quoique ce ne soit pas par un seul et même acte. Conséquemment le pardon des péchés est appelé l'effet intégrant de la grâce sanctifiante, intégrant, parce qu'il ne lui appartient pas en propre et essentiellement et dans tous les cas, notamment dans les anges et dans Adam, au paradis terrestre (1). Sur ce point Ripalda paraît avoir donné la solution juste et avoir mis fin, pour toujours, aux discussions d'école qui se rapportaient à cette doctrine.

D'après Ripalda, l'infusion des vertus surnaturelles appartient aussi aux effets de la grâce sanctifiante et non pas à son essence ; cette proposition est d'ailleurs *de fide* (2). Il se sépare de Suarez dans la détermination du rapport qui existe entre la grâce sanctifiante et l'infusion des vertus théologales et morales, et, après saint Thomas (1. 2. qu. 110. a. 4), il compare ce rapport à celui qui existe entre la nature et ses propriétés *(natura et proprietates)* ou facultés, si bien que les vertus théologales découlent physiquement de la grâce sanctifiante, tout comme les propriétés découlent de la nature (3).

Cependant cette union des vertus infuses avec la grâce sanctifiante, en tant que cette dernière divinise l'essence et la nature de l'âme, n'est pas essentielle *(non essentialis)*, au point de ne pas pouvoir être rompue même par la *potentia absoluta Dei*. De même que dans la nature d'une chose quelques facultés ou quelques propriétés en particulier

(1) *Ib.* n. 497 : At remissio peccati semper est distincta realiter ab introductione gratiae in nostra sententia distinguente peccatum habituale a privatione gratiae ut docebimus infra... Ergo semper est effectus secundarius gratiae. Cf. n. 499 : Quare non esse formaliter peccatorem pertinebit ad causalitatem formalem, et perfectionem gratiae in esse gratiae, non essentialem sed integralem.

(2) Disp. 120.

(3) Disp. 121, 12 : Censeo virtutes supernaturales influxu physico gratiae, ab eaque physice effluere, sicut physice fluunt proprietates naturales a natura, verbi gratia, potentiae vitales a substantia animae.

peuvent manquer, sans que la nature elle-même soit anéantie, de même en est-il pour l'être surnaturel de l'âme et pour ses facultés surnaturelles correspondantes (1). En fait, l'*habitus* de la foi et de l'espérance persiste souvent encore après la perte de la grâce sanctifiante (2), afin que le pécheur puisse plus facilement s'exciter à la contrition et se convertir à Dieu (3). Ripalda ne veut pas admettre comme certain que ces vertus puissent être et soient quelquefois en réalité infuses avant la réception de la grâce santifiante ; sur ce point, il se sépare de Suarez et tient plutôt pour plus vraisemblable que l'infusion de ces vertus n'a lieu qu'avec la grâce sanctifiante (4).

Ce qui a été dit de l'infusion des vertus théologales et morales est encore plus vrai de l'amitié de Dieu et de la filiation adoptive par Dieu, parce que ces deux prérogatives découlent spontanément de notre communion physique avec la nature de Dieu et en sont un effet formel (5). Les vertus infuses dont l'âme humaine est dotée entraînent pour celle-ci une beauté surnaturelle, une capacité et une dignité (*condignitas*) propres à obtenir la vie éternelle en sorte que ces dons complémentaires ont un rapport moral intime avec la grâce sanctifiante (6). Par la grâce sanctifiante toute seule le sanctifié n'a pas encore obtenu un véritable droit à la béatitude céleste, pas même un droit moral (7), au sens strict du mot, encore moins un droit physique, en ce sens que la béatitude céleste découlerait nécessairement de la grâce sanctifiante (8). Le don de persévérance surpasse la grâce sanctifiante ; c'est une grâce particulière qui n'est pas accordée à tous les sanctifiés, pré-

(1) Disp. 123, 32 : Assero primo... Possunt omnes virtutes infusae divinitus conservari sine gratia. Primo quia non apparet, unde insit virtutibus infusis dependentia essentialis a gratia.

(2) Disp. 128, 48 sqq. — (3) *Ib.* n. 68. — (4) *Ib.* n. 9.

(5) Disp. 132, 496. — (6) Disp. 132, 137.

(7) *Ib.* n. 132 : Igitur assero primo jus morale strictae justitiae, quod justis inest in gloriam conferendam a Deo, non est intrinsecum gratiae,

(8) *Ib.* n. 133.

cisément parce qu'ils ne sont pas encore confirmés dans la grâce sanctifiante. Au-dessus se trouve encore la gloire céleste, dont le don de persévérance est une condition préalable. On peut donc encore moins la considérer sur cette terre comme un effet physique de la grâce. Le droit au ciel suppose la promesse de Dieu nous assurant la récompense céleste, par conséquent un acte libre de la charité et de la justice divines. Etre simplement digne du ciel est bien autre chose qu'avoir un droit formel ou un droit au ciel par héritage et c'est cette dignité seule qui est physiquement impliquée dans la grâce sanctifiante (1).

Le droit d'héréditaire du ciel relève donc des effets moraux et secondaires de la grâce sanctifiante ; on peut en dire autant du caractère méritoire des bonnes œuvres accomplies en état de grâce (2), de l'admission dans l'amitié de Dieu, d'où résulte l'obtention des grâces actuelles particulières, et enfin de l'acte d'admission au ciel.

Les explications précédentes donnent, autant qu'elle est possible, la solution de la plupart des questions concercernant les effets de la grâce sanctifiante et leurs rapports avec son essence. Si l'on y ajoute les explications données par les théologiens au sujet du péché et de ses effets, si l'on établit une comparaison entre leurs opinions et les doctrines hasardées des réformateurs et de leurs successeurs, on peut aisément et en connaissance de cause prononcer de quel côté se trouve la vérité et son intelligence profonde, et de quel côté aussi l'ignorance de la théologie.

6. Les scotistes gardèrent la doctrine de leur maître sur la charité, en tant qu'essence de la grâce sanctifiante, et sur la connexion morale qui relie tous ces effets à cette grâce. Mais dans la suite les théologiens de la même école firent

(1) *Ib.* n. 505.

(2) *Ib.* n. 505 : Nam in primis inter effectus secundarios numeranda est actualis condignitas meriti, quae post infusam gratiam convenit operibus honestis.

consister toute la difficulté dans la possibilité d'une sanctification qui coexisterait avec la dette du péché ; ils admirent cependant à bon droit, avec les théologiens de la Compagnie de Jésus, la possibilité d'un pardon des péchés sans une sanctification positive surnaturelle et sans une transformation physique de l'âme. Du moins Dupasquier dans sa théologie scotiste n'établit aucune thèse qui nous prouve que cette question existait pour lui, tandis qu'il défend bien, en termes exprès, toutes les autres opinions déjà mentionnées de son école (1).

7. Les théologiens de la seconde moitié du XVII[e] siècle et ceux du XVIII[e] n'en ont pas dit plus long sur les effets de la g âce sanctifiante et sur leurs rapports réciproques ; ils ne les ont même pas toujours expliqués aussi clairement que leurs devanciers.

Viva, un des premiers théologiens de son époque, s'élève en particulier contre l'opinion de Lessius et de Petau, d'après laquelle la grâce sanctifiante créée a besoin, en tant que cause formelle de notre justification, d'être complétée par la grâce increéée, c'est-à-dire par le Saint-Esprit lui-même. Sur ce point Lessius, en particulier, occupe une position absolument isolée ; il n'a pu trouver aucun partisan. Viva considère expressément la participation à la nature divine par la grâce comme une participation qui nous rend semblables à Dieu, mais non pas comme une descente en notre âme de la nature divine subsistant dans le Saint-Esprit et venant en nous avec tout son être, de telle sorte que le Saint-Esprit produirait formellement par son essence divine notre filiation adoptive par Dieu. L'union de notre âme avec le Saint-Esprit n'est qu'une union morale qui est bien la cause efficiente de notre filiation adoptive par Dieu, mais non pas la *causa formalis* (2).

(1) Dupasquier, *De justif.* disp. 6.

(2) P. III. Disp. 4. qu. 3 ; Sed esse participationem divinae naturae solum similitudine, adeo ut Sp. a. se habeat tantum de causali non minus ad denominationem justi, quam ad denominationem filii adoptivi.

Sur les autres effets de la grâce sanctifiante, Viva s'exprime en termes très imprécis. D'une part, il admet la possibilité du pardon des péchés sans une transformation intime et sans une sanctification surnaturelle ; ce serait alors une rémission purement extérieure, du côté de Dieu (1). D'autre part, il met au nombre des éléments constitutifs essentiels de la grâce sanctifiante non seulement la filiation adoptive par Dieu et l'amitié de Dieu, mais encore le droit à l'héritage du ciel et la justification (2). Et cependant, d'après lui, tous ces effets peuvent être produits par Dieu, dans notre âme, par une simple communication extérieure et par une pure concession, sans qu'il y ait la moindre transformation intérieure.

§ 37

Doctrine concernant les conditions préalables des œuvres méritoires

Le concile de Trente avait défini contre les erreurs et les attaques des protestants la doctrine des œuvres méritoires dans ses éléments les plus importants. Mais quelques propositions de foi donnèrent encore lieu à différentes controverses qui en précisèrent peu à peu le sens et la portée. Il était de la plus haute importance pour résoudre toutes les questions relatives à cette doctrine de bien comprendre et de bien exposer l'essence du mérite.

Les hommes n'attribuent une valeur méritoire à une œuvre que lorsqu'elle leur a procuré un avantage et une utilité. Car la reconnaissance du mérite et l'attribution de la récompense sont des actes de la vertu de justice qui établit la proportion correspondante entre l'accomplissement et la récompense d'une œuvre. D'après cela, nous

(1) *Ib.* qu. 9. art. 2.
(2) *Ib.* qu. 6 : Dico primo : Gratia praesentis ordinis, independenter a quolibet favore Dei extrinseco, ex natura sua et essentialiter reddit hominem Dei adoptivum, amicum, haeredem, justum.

n'avons, à l'égard de Dieu, un droit à la récompense que pour les œuvres qui ont été faites pour son honneur et pour sa gloire. Une œuvre méritoire est bien différente d'une œuvre louable; car toute œuvre bonne mérite louange et reconnaissance, non seulement auprès des supérieurs, mais en elle-même; et cela en raison directe de sa perfection. Mais nous n'acquérons un mérite à l'égard de nos supérieurs que lorsque nous leur avons rendu service. La valeur de ce mérite se mesure à la dignité de celui qui mérite. Cela est surtout vrai de Dieu, parce que nous ne pouvons lui rendre d'autre service que l'honneur et la glorification. Cet honneur et cette glorification auront, à leur tour, une valeur d'autant plus élevée que celui qui les produit a lui-même une dignité plus grande.

Le rapport correspondant entre l'accomplissement et la récompense d'une œuvre n'est ni un rapport arithmétique, ni un rapport géométrique. Le premier rapport s'applique à la justice stricte *(justitia commutativa)* ; ainsi c'est d'après cette proportion que les contrats et la restitution exigent compensation; le second s'applique à la justice distributive. Mais, en tout cas, par le mérite on obtient toujours un droit véritable à la récompense, qu'il soit question de justice commutative ou de justice distributive. C'est ce qui distingue une œuvre méritoire d'une œuvre impétratoire ; celle-ci en effet s'adresse, sous forme de prière, non pas à la justice, mais à la bonté et à la bienveillance du supérieur, pour être exaucée et obtenir un bienfait. Le mérite produit par une telle œuvre n'est qu'un mérite improprement dit *(meritum de congruo)*, parce qu'il n'établit aucun droit véritable à la récompense ; mais seulement parce qu'il vient d'une œuvre moralement bonne, il détermine la bonté et la miséricorde de Dieu à nous accorder d'une certaine façon une récompense. Tandis que le mérite proprement dit est apprécié par Dieu, en tant que juge, et doit servir à sa gloire, le mérite improprement dit au contraire est estimé par Dieu, en tant que Père, et c'est

sa bonté qui le récompense dans la mesure où il sert à l'affermissement de l'ordre moral et à l'encouragement des bons.

Ripalda établit très solidement cette doctrine et il en tire comme conclusion la définition suivante du mérite : *Meritum est obsequium cedens in utilitatem aut honorem alterius valentis illud munere aliquo compensare* (1). Une œuvre méritoire pour le ciel est donc une œuvre surnaturellement bonne qui est faite pour la gloire de Dieu et nous confère, d'après sa justice, un droit à la récompense céleste.

1. Deux conditions préalables sont absolument nécessaires, du côté de l'homme, pour le mérite proprement dit, tel que nous l'avons entendu : il est d'abord nécessaire que l'homme se trouve dans le temps d'épreuve (*in statu viatoris*), ou, en d'autres termes, dans son pèlerinage vers la fin suprême, et, d'autre part, qu'il soit en état de grâce sanctifiante. On n'a point discuté la première condition ; les avis sont unanimes sur ce point : elle relève de l'ordre même fixé par les sages décrets de Dieu. On a essayé d'établir la seconde condition sur des bases plus solides que ne l'avaient fait les Pères de Trente (s. 6. cap. 16). On déduit, en effet, la nécessité de l'état de grâce sanctifiante pour le mérite proprement dit de ce fait que l'homme ne devient capable que par l'état de grâce d'accomplir des œuvres bonnes qui contiennent en elles-mêmes la cause méritoire des biens surnaturels du ciel et peuvent nous donner ainsi un droit véritable à la récompense céleste. Mais, avant que ce droit ne se réalise, il faut encore la promesse de Dieu, ainsi que nous le verrons plus en détail dans la suite. Car il n'y a pas la même proportionnalité entre la valeur de l'œuvre du sanctifié et la récompense céleste qu'entre le travail du mercenaire et le salaire convenu. Dans ce dernier cas, la proportionnalité est absolue et par conséquent le travail donne un droit strict à la récompense. Dans l'autre cas,

(1) *De ente supern.* Disp. 61, 10.

au contraire, la proportionnalité n'est que relative, c'est-à-dire qu'elle ne suffit pas, par elle-même, à établir un droit véritable, mais est surélevée par les circonstances, comme par exemple lorsque celui qui donne la récompense s'est engagé strictement par un contrat à donner cette récompense. C'est ce qui arrive pour les mérites proprement dits du ciel. Dieu a promis au sanctifié le ciel, en récompense de ses bonnes œuvres et, par cette promesse, il lui a donné un droit à la récompense ; il a complété et parachevé la proportionnalité des bonnes œuvres à la récompense céleste ; mais une certaine proportionnalité relative entre l'acte et la récompense devait exister déjà comme fondement (1).

Les Baïanistes nièrent, sans doute, la nécessité de la grâce sanctifiante pour le mérite de nos bonnes œuvres, mais ils oublièrent que le pécheur non justifié reste toujours sous le poids d'une dette infinie et de la haine de Dieu, et que le ciel ne peut devenir l'héritage que des enfants et des amis de Dieu. Point n'est besoin d'admettre une action physique de la grâce sanctifiante sur chaque bonne œuvre du sanctifié ; il faut avouer cependant que la grâce sanctifiante exerce certainement une influence morale sur ces œuvres et forme une partie constitutive de leur caractère méritoire, puisqu'elle donne à nos bonnes œuvres, en tant qu'elles sont des hommages rendus à Dieu, notre père le plus miséricordieux, une valeur spécifiquement supérieure (2).

Dans la période qui suivit le concile de Trente, les écoles de théologie scrutèrent davantage les questions de possibilité et se demandèrent si Dieu, qui en réalité, selon sa *providentia ordinaria*, a fait de la grâce sanctifiante une condition préalable nécessaire du mérite, ne pourrait pas, d'après sa puissance absolue (*secundum potentiam absolutam*), accorder aussi aux œuvres naturellement bonnes un

(1) L. c. n. 6.
(2) Disp. 77, 25.

caractère méritoire pour le ciel. Dans toutes les questions de cette nature, les scotistes et encore plus les nominalistes insistaient sur la toute-puissance de Dieu et sur la liberté; ils se prononçaient en faveur de la possibilité et ils étaient d'avis que le caractère méritoire des bonnes œuvres et même la valeur infinie des mérites du Christ dépendent surtout de la libre acceptation de Dieu (1). Suarez est encore pour cette possibilité (2). Ripalda avait d'abord, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, défendu cette opinion dans ses cours de Salamanque; mais dans son ouvrage *De ente supernaturali* il se rattache, ainsi que Vasquez (3), à l'opinion des thomistes (4), qui soutiennent une doctrine opposée et affirment qu'il est contradictoire ou métaphysiquement impossible qu'une œuvre naturellement bonne ait une valeur méritoire pour le ciel. Il est donc impossible, même pour la toute-puissance divine *(secundum potentiam absolutam Dei)*, d'accorder cette valeur méritoire aux œuvres naturellement bonnes; par conséquent il n'est pas possible de communiquer à ces œuvres une conformité intrinsèque avec le ciel. Dieu aurait bien pu désigner les œuvres naturellement bonnes comme une condition préalable extrinsèque pour l'obtention du ciel et, à ce titre, les exiger de nous. Mais Dieu n'aurait pas pu, même avec sa toute-puissance, communiquer aux œuvres naturellement bonnes une conformité intrinsèque avec la récompense céleste, parce qu'il y a une telle disproportion entre l'essence du naturel et la récompense surnaturelle que jamais le naturel ne peut produire un droit véritable à une telle récompense. Or, celui-ci, d'après ce que nous venons de dire, appartient à l'essence du mérite. Telle est l'opinion de Ripalda (5), qui établit ses assertions sur des bases solides.

C'est d'après cela qu'il faut aussi juger le caractère méritoire de l'acte de contrition *(actus contritionis)* d'un pénitent

(1) Cf. *Hist. des dogmes* III, § 73. — (2) *De gr.* XII, 14, 6.
(3) Disp. 216, 11. — (4) Cf. Salmant, *Tract.* 16. Disp. 2. n. 6.
(5) Disp. 78, 38.

qui meurt aussitôt après. Cet acte, et même l'acte d'attrition, produit un *meritum de congruo* de la grâce sanctifiante et indirectement du ciel ; mais un *meritum de condigno* du ciel n'est possible que dans l'état de grâce sanctifiante, puisque c'est la grâce sanctifiante qui nous communique et nous donne les principes des bonnes œuvres, c'est-à-dire toutes les vertus infuses, le droit aux grâces actuelles suffisantes qui doivent coopérer comme facteurs principaux à l'accomplissement de nos bonnes œuvres, et enfin un droit véritable à l'héritage céleste. Cependant lorsque la justification est recouvrée, les mérites précédents *(opera mortificata)* revivent par l'infusion de la grâce sanctifiante, et celui qui est ainsi justifié recevrait donc le ciel non pas seulement comme héritage, mais encore comme récompense de ses bonnes œuvres (1).

On peut ajouter encore, et d'autres théologiens insistent particulièrement sur ce point, que les actes de repentir et des autres vertus qui nous ont disposés à la justification persistent encore virtuellement après l'infusion de la grâce sanctifiante et deviennent alors méritoires du ciel de *condigno*. Suarez pensait (2) que la grâce sanctifiante, survenant aussitôt après l'acte de contrition qui aurait précédé, suffirait déjà à lui donner un caractère méritoire de *condigno* pour le ciel. Vasquez alla encore plus loin : il dit que l'acte de charité et de contrition parfaite pourrait devenir, d'une certaine façon, la *causa formalis* de la justification, que l'acte de charité suivrait la justification déjà obtenue et deviendrait alors un acte méritoire pour le ciel (3).

Ripalda, il est vrai, prétend aussi que l'acte de charité, lorsqu'il précède la justification, est d'abord une cause nous disposant à la justification et, en outre, une participation à la cause formelle de notre justification, bien qu'il ne nous donne qu'un *meritum de congruo* de la grâce sanctifiante. Il n'est, dit-il, qu'une participation à la cause formelle, car celle-ci

(1) Disp. 80, 26. — (2) *De gr.* XII, 9, 10. — (3) Disp. 219. c. 2, 16.

consiste surtout dans la grâce sanctifiante infuse. Ripalda attribue cette qualité à l'acte de charité, à la différence de tous les autres actes de vertus, parce que l'acte de charité est inséparablement uni à la grâce sanctifiante (1). Et quoique l'acte de charité soit plus qu'une cause disposante, c'est-à-dire plus qu'une cause morale de l'infusion de la grâce et du pardon des péchés, il n'est cependant pas une cause nécessaire et formelle, car la justification nous est aussi donnée par le sacrement avec la seule attrition; il est donc seulement une cause partielle (2), mais non adéquate. Ripalda n'a pas donné de preuves convaincantes ou même suffisantes de son opinion; on ne voit pas en effet comment un acte moral du pénitent peut s'unir avec l'*habitus* de la grâce sanctifiante, pour former une cause formelle *(unica formalis causa)* de la justification, d'autant plus que Ripalda lui-même ne reconnaît à l'acte moral du pénitent aucun droit *(condignitas)* à la grâce sanctifiante qui le suit (3).

Il semble donc que l'opinion la plus juste est celle des thomistes, d'après laquelle l'acte de charité qui précède la justification n'est qu'une cause disposante de la justification et n'établit par conséquent aucun *meritum de condigno* du ciel (4). Car la justification est l'œuvre de Dieu, à laquelle le pénitent ne peut pas coopérer formellement par ses actes moraux (5).

(1) Disp. 99, 58 : Clausula igitur jam sit, actum charitatis prae aliis virtutum actibus esse formam sanctificantem, virtutemque suapte natura propriam et specialem Sanctorum.

(2) *Ib.* n. 80 : Tamen quia Deus praecedente actu charitatis acceptat hominem ad actualem amicitiam et haereditatem aeternam, non solum intuitu gratiae habitualis ; sed etiam intuitu actus charitatis, ideo etiam in eo subjecto concurrit actus charitatis de facto ad justificationem hominis tanquam causa formalis inadaequata.

(3) *Ib.* n. 83 : Quia gratia habitualis non potest conferre dignitatem meriti actui, quem ipsa subsequitur.

(4) SALMANT. *De justif.* Disp. 2. n. 48.

(5) *Ib.* n. 61. De Lugo semble se ranger lui aussi à cet avis, qui paraît cependant en contradiction avec le 32e canon du concile de Trente (S. 6).

Les théologiens étaient donc unanimes à reconnaître que le mérite pour le ciel suppose nécessairement la grâce sanctifiante, parce que c'est elle qui donne à nos œuvres bonnes une valeur correspondante du ciel ; ils admettaient en même temps cette conséquence, qu'un degré plus élevé de grâce sanctifiante élève aussi, *ceteris paribus*, le mérite(1). Le degré du mérite se mesure surtout à la dignité du méritant ; c'est pourquoi le mérite du Christ a une valeur infinie à cause de la personnalité divine du Christ.

Puisque la grâce sanctifiante est donc en nous un fruit et un effet du mérite du Christ, la valeur méritoire de nos œuvres découle du mérite du Christ comme de son unique source. Cette doctrine, loin de diminuer le mérite du Christ, le fait ressortir et elle demeure pour le sanctifié, comme une exhortation à placer toute sa confiance dans le mérite du Christ, sans négliger d'employer les talents qu'il a reçus en vue de l'obtention de la vie éternelle (2).

2° Une condition est requise du côté de Dieu pour donner à une œuvre bonne une valeur méritoire pour le ciel : c'est la promesse de la récompense. Il n'y a pas, en effet, entre la récompense céleste et l'œuvre bonne, alors même que celle-ci serait accomplie en état de grâce, une proportionnalité telle qu'elle puisse donner à la créature un droit

Ce canon enseigne que la vie éternelle et l'augmentation de la gloire céleste peuvent être l'objet du mérite. Dans l'opinion de Lugo on ne pourrait supposer de cas où la vie éternelle, comme telle, pût être méritée, mais seulement l'augmentation de la gloire pourrait l'être. Cependant le premier acte d'amour surnaturellement bon peut conférer, après la première justification, des droits à la vie éternelle, considérée comme récompense. Sans cette action méritoire, la vie éternelle ne serait acquise que par suite du droit à l'héritage céleste, droit attaché à la grâce sanctifiante.

(1) Ripalda, *De ente supern.* Disp. 81, 17.

(2) Cf. Melch. Can. *De loc. th.* 12, 13 : Ac tametsi redemptor noster unus est ille ; sed quia nobis tamen nostrisque actionibus utitur ad effectum redemptionis explendum, eum quoque in hac parte nos juvamus. Nec gloria redemptoris minuitur inde, sed augetur, qui non naturae divinae modo, verum divinae operationis socios nos etiam fecerit et consortes.

véritable par rapport au créateur, maître absolu et souverain seigneur. C'était là précisément le motif pour lequel beaucoup de théologiens faisaient difficulté de reconnaître au mérite de l'homme un droit véritable à la récompense. Les scotistes, au moyen âge, le niaient absolument; ils voulaient même le refuser au mérite du Christ et faisaient dépendre entièrement la valeur de nos actions morales de la libre et bienveillante acceptation de Dieu et non pas de sa justice. La doctrine des mérites du Christ fit ressortir l'erreur d'une telle opinion. Aussi les scotistes qui vinrent dans la suite l'abandonnèrent-ils et admirent-ils que le mérite constitue un certain droit à l'égard de la justice de Dieu, parce que Dieu, par sa promesse, a engagé non seulement sa fidélité à tenir la parole donnée, mais aussi sa justice à conférer la récompense. On se demandait seulement, dans les écoles, si ce droit à la récompense relevait de la justice distributive ou de la justice commutative. Beaucoup n'admettaient qu'un droit de justice distributive. Ce furent les thomistes (1) et aussi les scotistes (2) postérieurs. Ils firent remarquer qu'il n'y a pas ici de rapport arithmétique entre l'acte et la récompense, mais bien un rapport géométrique, que le rapport de droit, tel qu'il est établi par la justice commutative entre les hommes, est impossible entre Dieu et les créatures. Le rapport du débiteur au créancier est tel que celui-ci peut contraindre celui-là par la force à l'accomplissement du devoir auquel il est tenu juridiquement. Il faut remarquer, en outre, que le rapport géométrique ne peut pas être non plus transporté d'une manière adéquate dans les relations de Dieu avec les créatures; il n'y existe que d'une manière analogique. C'est ce que Ripalda a souvent démontré avec les meilleures preuves. En soi, il est vrai, il n'y a pas de rapport arithmétique entre l'œuvre de l'homme et la récom-

(1) Salmant, *Tract.* 16. de mer. Disp. 1, 53.
(2) Dupasquier, *Disp.* 7. concl. 2.

pense céleste, mais la promesse de Dieu qui survient peut bien être comparée à un contrat par lequel les contractants stipulent une obligation de stricte justice. A la suite de cette promesse, l'homme peut non seulement compter avec certitude sur la récompense, — car Dieu ne peut manquer à sa fidélité et doit tenir sa parole, —mais il peut encore exiger la récompense comme un droit, s'il s'est acquis des mérites. On peut se demander maintenant comment Dieu lui-même et comment une créature peut obtenir un droit à l'égard de Dieu. Par la translation d'un droit, Dieu renonce dans une certaine mesure à l'exercice de sa souveraineté. Mais comme l'exercice de cette souveraineté absolue sur toutes les créatures est nécessaire à l'obtention de la fin suprême, qui est sa propre glorification, Dieu ne peut jamais renoncer à son être absolu. Dieu peut bien, en certains cas, renoncer à sa souveraineté relative, lorsqu'il s'agit de biens créés qui n'ont pas une connexion nécessaire avec la fin suprême. Par rapport à la concession de ces biens, Dieu peut se lier à l'égard de ses créatures et, dans l'intérêt même de ces créatures, renoncer à la souveraineté qu'il a sur ces biens (1). Il en va de même dans les sociétés humaines où un souverain, un prince, ne doit pas renoncer à son autorité suprême, quoique, dans ses rapports privés, il puisse devenir le débiteur de ses sujets, lorsqu'il s'agit de biens qui n'ont pas une connexion nécessaire avec son autorité suprême (2).

Après ces explications sur la manière dont Dieu transmet un droit, il convient de définir, d'une manière plus précise, le droit que le sanctifié a obtenu par la promesse de Dieu. Sur ce point, Ripalda se sépare en quelque façon de Lugo ; il ne se fait pas la même conception du droit, surtout si on l'identifie avec le domaine, ce que les anciens faisaient, en règle générale. D'après Lugo en effet, le droit, ou dans l'espèce le domaine, consiste dans un pouvoir qu'a une

(1) Disp. 83, 37. — (2) *Ib.* n. 39.

personne, indépendamment de toute autre, sur un bien qui lui est plus intimement uni qu'à qui que ce soit. Ripalda entend le droit *ad rem* et le droit *in re* comme un pouvoir, en vertu duquel l'ayant-droit peut et doit considérer comme injuste et illicite toute action qui tendrait à le priver de son bien contre son gré. Il est clair que l'homme ne peut pas en appeler à la force pour exiger ce droit qu'il a à l'égard de Dieu. Mais la maîtrise dont il jouit consiste dans le pouvoir, c'est-à-dire la faculté de disposer librement de son bien, de telle sorte qu'il pourrait considérer comme illicite toute action qui tendrait à l'en priver contre son gré (1). Dans l'obligation qui résulte de la fidélité il n'y a pas encore de droit du côté de celui à qui a été faite la promesse ; celui-ci ne peut pas exiger comme une obligation, quand bon lui semble et à tout instant, l'accomplissement de la promesse ; il peut seulement l'attendre de la libre détermination de celui qui a promis.

D'après ce qui précède, le droit que nous confère le mérite tient donc le milieu entre le droit de la *justitia commutativa* et le droit de la *justitia distributiva*, tout en se rapprochant plutôt du premier que du second.

Et tout cas, c'est la justice distributive qui préside à la concession de la récompense, puisque Dieu récompense toujours au-dessus du mérite et gradue la récompense sans doute d'après le mérite, mais dans une proportion géométrique. Cependant cette graduation n'est pas encore celle qui distingue la justice distributive, comme telle, de la justice proprement dite ; car la proportion géométrique, qui est la loi de la justice distributive, exprime dans un double terme le rapport géométrique des mérites qu'ont entre elles deux personnes distinctes. Elle règle le juste rapport qui préside à la distribution des biens entre diverses personnes, d'après le degré de leur mérite ou de

(1) *L. c.* n. 105 : Jus est potestas moralis disponendi de re pro libito ; cui si contraveniatur sine legitima causa, fiet injuria. Cf. n. 114.

leurs droits (1). Au contraire la justice de Dieu ne se règle dans la fixation de la récompense céleste que sur le degré des mérites de chaque personne en particulier. Au reste il existe, dans la distribution de la récompense céleste, une proportion arithmétique en ce que Dieu a garanti la récompense par sa promesse, comme par un contrat. On ne peut même pas objecter que le chrétien sanctifié ne peut pas appeler son bien propre la bonne œuvre qu'il peut offrir à Dieu en sacrifice, et pour laquel il peut prétendre à une récompense. Sans doute Dieu exige, comme son droit, l'observation de ses commandements par les créatures, et il considère le péché comme une injustice faite à lui-même ; mais il n'exige cela que comme souverain seigneur et maître et non pas comme propriétaire. Bien plus il a donné aux créatures raisonnables leur volonté libre pour en user et jouir pleinement et il leur a donné aussi en bien propre, c'est-à-dire comme propriété et usufruit, les actions libres et leurs fruits (2). La promesse que Dieu fait, en outre de la récompense, établit pour le chrétien sanctifié un droit véritable à la récompense, par suite de ses bonnes œuvres. Cette promesse, il peut l'attendre en toute sûreté, parce que Dieu s'est tellement engagé par cette promesse, qu'il dépend de la volonté libre du méritant, comme d'un facteur déterminant, d'entrer en possession de la récompense et que le chrétien pourrait considérer comme injuste à son égard la privation de la récompense (3).

3. Une condition est requise du côté de la bonne œuvre pour le *meritum de condigno* à la possession du ciel : c'est la liberté. Les erreurs des réformateurs, de Baïus et de Jansénius, imposèrent aux théologiens la tâche de définir la nature de la liberté. Ce fut même là longtemps encore le sujet de nombreuses discussions dans les différentes écoles ecclésiastiques ; cette question reparut dans la *scientia*

(1) *Ib.* n. 88. — (2) *Ib.* n. 94. — (3) *Ib.* n. 114.

media, les mérites satisfactoires du Christ, la grâce efficace et surtout le mérite de l'homme.

Il ne me paraît pas douteux que pour la liberté d'une action il ne faille nécessairement l'indifférence de la volonté non seulement *in sensu diviso*, comme disaient les thomistes, mais encore *in sensu composito* (1).

4. Les théologiens catholiques furent unanimes à admettre la nécessité d'une bonté morale dans l'action méritoire. Nous avons déjà précédemment exposé les divergences d'opinion relatives à la bonté surnaturelle de nos actions, en tant qu'elle est conditionnée par la grâce actuelle de Dieu (2). On se demande maintenant quelle est la coopération morale surnaturelle requise de la part du sanctifié pour un mérite proprement dit : l'acte d'une vertu théologale quelconque suffit-il, ou bien la charité doit-elle nécessairement participer et comment doit-elle participer à l'acte, pour qu'il y ait véritablement un *meritum de condigno ?* Telles furent les questions en litige. Que la charité doive y participer d'une manière générale, cela ne fait point de doute après les expressions si claires de l'Apôtre, I *Cor* 13. Quelques-uns voulurent entendre ces paroles de l'Apôtre de la nécessité de la charité habituelle. Mais pas plus que le simple *habitus* du péché ne rend peccamineuses toutes les actions accomplies en état de péché, pas plus l'*habitus* contraire de la charité ne peut donner aux bonnes œuvres particulières, accomplies dans cet état, le caractère d'œuvres méritoires du ciel, *de condigno*.

Cette opinion n'est pas très éloignée de celle de Vasquez ; celui-ci pense, en effet, que l'acte de charité accompli, une seule fois après la réception de la grâce sanctifiante, est la *causa formalis* de la justification et suffit à donner pour toute notre vie une valeur méritoire du ciel à toutes nos bonnes œuvres subséquentes, alors même que ces œuvres ne seraient que naturellement bonnes et accomplies avec

(1) Voir pl. haut § 32. — (2) Voir plus haut § 34.

le secours de la grâce actuelle (qui pourrait être aussi une grâce *naturalis ordinis*) (1). Cette explication ne fait pas ressortir la valeur qui correspond, en récompense céleste, à une bonne œuvre, encore moins à une œuvre qui n'est que naturellement bonne, au sens de Vasquez (2).

Dans la suite, la controverse fut ramenée à deux opinions distinctes : la première admettait, comme nécessaire au *meritum de condigno*, une participation virtuelle de la charité ; la deuxième jugeait suffisant tout motif surnaturel, que ce fût un motif d'espérance, de crainte ou de repentir, etc.

La première opinion fut défendue par saint Thomas (3) et, dans la période qui suivit le concile de Trente, par Bañez et beaucoup de thomistes, par Bellarmin et par les scotistes ; la deuxième eut pour principaux défenseurs Suarez (4) et Ripalda (5) qui eurent beaucoup de disciples.

Ces derniers s'appuyaient surtout sur ce que la première opinion, qui est plus avancée, n'a de fondements suffisants ni dans la sainte Ecriture, ni dans la doctrine de l'Eglise. D'après saint Mathieu, 19, 17, en effet, Notre-Seigneur ne prescrit au jeune homme riche que l'observation des commandements comme moyen d'entrer dans la vie éternelle. Il faut remarquer cependant que dans un autre endroit Notre-Seigneur donne l'amour de Dieu comme le premier et le principal commandement ; l'Apôtre considère encore l'amour de Dieu, comme la plénitude de la loi, comme la vertu sans laquelle toutes les autres ne sont rien. Ce n'est pas là, sans doute, effacer d'un trait tous les autres commandements de Dieu ; leur observation reste toujours une obligation rigoureuse pour l'obtention de la vie éternelle ; on se demande seulement si nous ne devons pas avoir nécessairement une intention parfaite déterminée, lorsque nous voulons acquérir un droit véritable au ciel par l'observa-

(1) Disp. 203, 10, 120. — (2) Disp. 217, 6. — (3) Voir pl. haut, t. III, § 102, n. 4. — (4) *De gr.* XII, 5 sqq. — (5) Disp. 90, 30 sqq.

tion des commandements divins. On ne peut donc pas reprocher à cette opinion de diminuer ou d'affaiblir les impulsions vers les autres pratiques de vertu. Quant aux actes de pénitence qui précèdent la justification, il est certain qu'ils ne sont pas méritoires du ciel *de condigno*, mais seulement *de congruo*, c'est-à-dire en un sens improprement dit, et donnent occasion à la bonté de Dieu de nous accorder la grâce sanctifiante. Cette doctrine cependant n'est pas faite pour affaiblir l'impulsion aux actes de pénitence, car la pénitence est certainement nécessaire, *necessitate medii*, au pécheur pour obtenir la vie éternelle.

La première opinion, au contraire, repose sur de nombreuses preuves. Elle s'appuie d'abord sur la sainte Ecriture (I *Cor*. 13, 1 sq.). D'après saint Mathieu (c. 25), Notre-Seigneur nous jugera surtout d'après nos œuvres de miséricorde et mesurera à ces œuvres le degré de la récompense ou de châtiment. Suarez pense, il est vrai, que Notre-Seigneur, dans ce passage, parle des œuvres d'une vertu morale, la miséricorde ; mais il est bien certain que Notre-Seigneur ne parle ni d'une vertu acquise, ni d'une vertu morale surnaturelle ; il ne parle que de l'amour théologal du prochain ou de la charité, car il dit lui-même : « Ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, vous me l'avez fait à moi-même ». Nous lisons de même dans saint Jean (15, 12) : « Ceci est mon précepte : aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés ».

Les preuves de raison qu'avait données saint Thomas (1) se retrouvent aussi chez les théologiens d'après le concile de Trente, comme Bellarmin (2). Si la grâce sanctifiante et, avec elle, la charité infuse doivent être augmentées par une œuvre méritoire, il faut nécessairement que la charité se manifeste en quelque façon dans cette œuvre méritoire. Cet argument avait d'autant plus d'importance

(1) *S. th.* 1. 2. qu. 114. a. 4. — 2. 2. qu. 124. a. 2. — *De verit.* qu. 26. a. 6.
(2) *Controv. De justif.* V, c. 15.

pour les scotistes (1), qu'ils identifiaient la grâce sanctifiante et la charité infuse ; aussi étaient-ils presque unanimes à admettre la nécessité de la charité virtuelle dans le *meritum de condigno*.

On peut tirer un autre argument de l'essence même du mérite en général, tel que l'expliquaient et le définissaient même des théologiens, comme Suarez et Ripalda, qui étaient pour l'autre opinion. Pour le mérite en général, il faut non seulement considérer la bonté de l'acte qui nous vaut la louange ou la reconnaissance, mais encore l'avantage ou l'honneur qu'en retire le supérieur, à l'égard duquel nous voulons acquérir un droit à la récompense. Or une action morale de l'homme ne peut jamais procurer un avantage à Dieu ; elle ne peut tourner qu'à sa glorification et cela précisément par la coopération virtuelle de la charité. C'est le propre de cette vertu de rapporter nos actes à cette fin suprême.

Saint Thomas présente cet argument sous cette forme. Une œuvre méritoire doit établir des droits à l'obtention de la fin surnaturelle ou à l'augmentation de la gloire céleste, et il faut qu'elle soit pour cela dirigée vers cette fin suprême surnaturelle. Or, c'est précisément là l'effet de la charité et de sa coopération, à une action bonne sans aucun retour sur la personne même, si ce n'est par la charité. Dans les autres actes de vertu, Dieu n'est pas exclusivement la fin suprême surnaturelle ; ces actes sont un peu affaiblis par un sentiment réflexe qui les accompagne et qui nous incline aux biens finis ; ces actes peuvent cependant être animés et pénétrés par la charité, et c'est alors qu'ils participent à la valeur de la charité.

Les *Salmanticenses* s'appuyaient surtout sur cet argument pour affirmer que les deux premières vertus théologales n'établissent pas encore la subordination complète de l'homme à Dieu, fin suprême et bien suprême en soi. Mais

(1) Dupasquier, *De merito disp.* 7. concl. 4. 5.

ils donnent trop d'extension à l'influence virtuelle de l'acte de charité, en disant que l'acte de charité accompli après la justification exerce son influence virtuelle sur toutes les bonnes œuvres subséquentes et sur tous les actes des vertus acquises, tant qu'il n'est pas rétracté par un péché mortel (1). Sans doute un acte de charité peut rester longtemps effectif, comme par exemple lorsqu'une personne mue par un tel acte a fait vœu de faire un pèlerinage à Rome et qu'elle l'entreprend effectivement. Dans ce cas l'efficacité de cet acte dure jusqu'au terme du pèlerinage. Même ici on n'est guère autorisé à croire que l'intention dictée par la charité persiste sans être souvent renouvelée. Cette circonstance que l'acte de charité n'a pas encore été rétracté par un péché mortel ne démontre pas évidemment qu'il existe une influence efficace, persistante de cet acte sur toutes les bonnes œuvres qui sont faites en état de grâce sanctifiante. Une semblable conclusion ne peut venir que de la confusion entre le virtuel et l'habituel. Et, de fait, les *Salmanticenses* admettent bien l'opinion de Vasquez, à savoir que l'*habitus* infus de la charité suffit à rendre méritoire toute œuvre bonne du justifié. Il est vrai qu'ils supposent, dans une telle bonne œuvre, non pas une grâce de l'ordre naturel, mais une grâce surnaturelle (2). Cependant l'élévation de l'acte d'une vertu naturelle à une sphère supérieure surnaturelle doit être opérée dans le mérite non pas seulement par celui qui donne la récompense, mais aussi par le méritant. Pour obtenir d'ailleurs, à l'égard de Dieu, un droit véritable à la fin surnaturelle, il faut et que l'action ait avec Dieu une relation voulue et réalisée par le méritant et que cette action serve à la gloire de Dieu et lui soit en quelque sorte offerte en sacrifice. Or, cela ne peut être réalisé que par la charité virtuelle et non pas par une autre intention surnaturellement bonne ; c'est du moins l'opinion qui me paraît, pour le moment, avoir en soi le plus de fondement.

(1) *De merito*. Disp. 4, 76.
(2) *Ib*. n. 123.

A l'avis de Ripalda se rangent les théologiens de Wurzbourg (1), ainsi que Philippe de la Sainte-Trinité, de l'école thomiste. Mais Gonet, le plus remarquable des thomistes du XVII[e] siècle, combat l'opinion de Vasquez et de Suarez, et embrasse l'opinion de saint Thomas, en reproduisant ses arguments en faveur de la nécessité de la charité virtuelle. Il attribue aussi à l'acte de charité du justifié une efficacité virtuelle sur les bonnes œuvres conséquentes, tant que la grâce sanctifiante n'a pas été perdue à nouveau par un péché mortel ; car, par cet acte, dit-il, la grâce sanctifiante a été produite au moins simultanément (2).

(1) *De char.* c. 2. a. 3.

(2) *Clypeus theol. Thomist.* De merito justi § 3. n. 154 : In homine autem justo perseverat habitualis et moralis conversio ad Deum, tanquam effectus primae dilectionis, qua se in Deum actualiter ordinavit, quamdiu per peccatum mortale non retractatur ; et sic ex vi talis dilectionis omnes actus boni, respicientes fines bonos proximos, in Deum virtualiter referuntur.

CHAPITRE V

Histoire du Jansénisme et doctrine de la liberté de la Volonté humaine.

§ 38

Le Jansénisme.

Le Baïanisme reparut dans le Jansénisme, mais celui-ci revêtit un caractère beaucoup plus dangereux et plus tenace. Comme un ver rongeur il chercha à se maintenir jusqu'au cœur d'une partie de l'Eglise au moins ; et nous le retrouvons, jusque dans nos jours, constituant encore une petite communauté schismatique. Ce qu'il y eut de commun entre le Jansénisme et le Baïanisme, c'est que leurs chefs, Jansénius aussi bien que Baïus, restèrent attachés à l'Eglise et moururent dans son sein. La doctrine de la grâce et de la justification fut, au XVI[e] siècle, comme l'avait été au IV[e] siècle le ὁμοούσιος, l'objet principal des discussions théologiques non seulement en Allemagne, mais en Espagne, en Italie, en France et dans les Pays-Bas. Les opinions les plus diverses se firent jour. Les réformateurs accusaient la Scolastique d'avoir corrompu la doctrine primitive de l'Eglise sur la grâce et d'avoir mis à sa place des dogmes purement humains, et ils faisaient appel au monde catholique tout entier, pour l'explication et la défense de la foi véritable.

Les époques agitées par un plus grand mouvement des esprits sont aussi les plus fécondes en erreurs et en folies. On le constate au XVI[e] siècle, dans le domaine religieux et ecclésiastique. Le Jansénisme appartient sans

doute au XVII[e] siècle, mais il n'est en réalité qu'une seconde édition du Baïanisme et il a bien ses racines dans le XVI[e] siècle.

Cornélius Jansénius naquit à Accoy en Hollande ; il fit ses études à Utrecht et reçut sa formation théologique à Louvain, sous la direction du Baïaniste Jacob Jansonius. C'est là qu'il fit la connaissance de Jean Duvergier, plus tard abbé de Saint-Cyran, près Poitiers. Il profita de cette situation pour étudier, d'une manière plus approfondie, la doctrine de saint Augustin ; il continua encore l'étude de cette doctrine après son retour à Louvain, où il fut promu docteur en théologie en 1619 (1) et nommé professeur de théologie en 1630. Il devint évêque d'Ypres en 1635 et mourut en 1638, au moment même où il venait de terminer le manuscrit de son ouvrage l'*Augustinus*, auquel il avait travaillé 22 ans. Dans la préface (c. 29), il déclare qu'il est décidé à suivre, en tous points, la doctrine de l'Eglise romaine et du successeur de saint Pierre ; mais dans le 30[e] chapitre il dit aussi que la parfaite intelligence de la doctrine de saint Augustin sur la grâce (il ne dit pas la vraie foi) était restée jusqu'alors cachée non seulement à la scolastique, mais à l'Eglise elle-même. Il avait eu d'abord l'intention de donner pour titre à son ouvrage « Apologie de Baïus ». Mais il aurait ainsi d'avance rendu impossible l'écoulement de son livre. Il pouvait, au reste, bien prévoir qu'il trouverait de l'opposition du côté de l'Eglise et il le prévit, en effet ; car, en 1635, il écrivit à son ami, l'abbé de Saint-Cyran, que son livre n'obtiendrait pas l'approbation de l'Eglise (2). Cependant quelque temps avant sa mort, lorsqu'il eut désigné l'éditeur de son ouvrage, il fit cette déclaration : « Si tamen Romana sedes aliquid mutari velit, sum obediens filius et illius ecclesiae, in qua semper vixi usque ad hunc lectum mortis, obediens sum ». Pendant l'impression (3)

(1) Cf. Jungmann, *Dissertt.* t. VII, 224.
(2) Cf. Turnel. *De gr.* qu. 3.
(3) Cf. Jungmann l. c. p. 239.

même de l'ouvrage, on en soumit au fur et à mesure les épreuves à la censure romaine, ce qui explique comment, à la fin de l'impression en l'année 1641, le pape Urbain VIII pût prononcer, dans la bulle *In eminenti*, la condamnation de l'ouvrage du double chef qu'il contenait de nombreuses erreurs renouvelées de Baïus, et que malgré la défense des papes l'auteur avait remis en discussion les questions relatives à la grâce efficace (1). Ce n'est qu'en 1648 que le pape suivant, Innocent X, réussit à obtenir que l'archiduc Léopold publiât en Belgique la bulle de condamnation.

En France la publication en fut faite un peu plus tôt ; au moins la faculté de théologie de Paris publia la bulle, le 15 janvier 1544, après l'avoir reçue du roi. D'ailleurs Isaac Habert, professeur à la Sorbonne, était déjà entré en lice contre l'*Augustinus* dans un discours et par son écrit *Defensio fidei catholicae*.

C'est à Paris que la lutte de l'Eglise contre le Jansénisme revêtit un caractère de particulière acuïté, quand le syndic Cornet eut extrait de l'*Augustinus* sept propositions et en eut demandé la censure à la faculté de théologie. La faculté et le parlement ne l'accordèrent point encore et le parlement refusa d'examiner les propositions. Mais les évêques de France réunis en assemblée, au nombre de 85, saisirent cette occasion pour s'adresser au pape Innocent X et lui demander la condamnation des cinq premières thèses (2)

(1) Petau fut le premier de la série des théologiens qui, aussitôt après la publication de l'*Augustinus* engagèrent la lutte contre le Jansénisme. En 1644 il publiait en effet les trois premiers volumes de ses *Dogmata*. Au traité des anges, de l'œuvre des six jours, de l'histoire de l'hérésie pélagienne et de l'hérésie semipélagienne, il ajoutait, dans le troisième volume, trois livres sur le libre arbitre ; il y combattait Jansénius, sans le nommer cependant.

(2) 1. Aliqua Dei praecepta hominibus justis, volentibus et conantibus secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia ; deest quoque iis gratia, qua possibilia fiant.

2. Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.

3. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requi-

de Cornet, faisant abandon des deux dernières (1). Le 12 avril 1551, le nonce français remit au pape la lettre des évêques. Le pape soumit alors la lettre à une congrégation spécialement réunie à cet effet, bien que quinze prélats français, désapprouvant ainsi la démarche de leurs collègues, eussent demandé au pape de ne pas le faire.

Les cinq propositions n'avaient pas été prises au hasard dans l'*Augustinus*; elles constituaient bien les principes fondamentaux de tout le système janséniste. C'étaient exactement encore les principes mêmes de Baïus, mais qui n'avaient pas encore été expressément condamnés, parce qu'ils n'avaient pas été expressément formulés sous la forme de thèses. Cornet avait réellement touché au cœur l'hérésie, ainsi que le démontrèrent bien les événements postérieurs.

La congrégation romaine dont nous avons parlé tint 36 séances dans l'espace de deux années et elle admit à une séance, le 19 mai 1653, quelques députés du parti janséniste, pour leur permettre d'expliquer oralement les mémoires justificatifs (2) qu'ils avaient présentés.

Le 31 mars 1653, la constitution « *Cum occasione* » condamna les cinq propositions, qui étaient reconnues comme étant de Jansénius et déclarées hérétiques, dans le même sens que celui-ci avait en vue. Le pape envoya cette bulle

ritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

4. Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus etiam ad initium fidei ; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas et obtemperare.

5. Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.

(1) 6. Sensit olim ecclesia, privatam sacramentalem poenitentiam pro peccatis occultis non sufficere.

7. Naturalis attritio sufficit ad sacramentum Poenitentiae.

(2) Parmi eux figurait la : *Brevissima quinque propositionum in varios sensus distinctio*, ordinairement appelée *scriptum trium columnarum*, parce que là étaient rangés, côte à côte en 3 colonnes, d'abord le sens calviniste des cinq propositions, ensuite celui que Jansénius avait en vue et soi-disant identique à la doctrine de saint Augustin et enfin les cinq propositions opposées, selon la doctrine moliniste.

au roi de France, à l'empereur et autres princes ; il l'adressa également aux évêques de France en y joignant une lettre particulière d'éloges, les félicitant d'avoir eu recours au pape dans une affaire si importante. Ceux-ci se réunirent bientôt en assemblée et adressèrent leurs remerciements au Saint-Père, dans une lettre du 15 juillet. Ils faisaient allusion aux papes Damase et Innocent Ier, professaient dans cette lettre leur foi à l'infaillibilité du pape et considéraient les décrets dogmatiques du pape comme la *regula fidei* à laquelle tous les fidèles étaient obligés de donner l'adhésion intime de leur foi, comme à une autorité divine (1).

Le Jansénisme n'était cependant pas encore enterré ; ses partisans se tournèrent alors contre l'autorité de l'Eglise, imaginèrent la distinction de la question de droit et de la question de fait; ils entendaient soustraire à la décision infaillible de l'Eglise les questions de fait : dans l'espèce, la question de savoir si les cinq propositions étaient de Jansénius et dans quel sens elles étaient enseignées. En même temps ils firent dans la pratique un usage illimité de la *restrictio mentalis*, toutes les fois qu'il s'agissait de souscrire à un décret pontifical ou de confirmer par serment une profession de foi.

Les évêques de France envoyèrent à Rome, le 28 mars 1654, un rapport relatant tous ces faits et le pape Innocent X répondit le 29 septembre de la même année que les propositions avaient été extraites de l'*Augustinus* et condamnées dans le sens même qu'avait eu en vue Jansénius. Son successeur Alexandre VII fit publier, le 16 octobre 1656, une

(1) Cf Tornel. *l. c.* : Perspectum enim habebat (Innocentius I.), non solum ex Christi Domini nostri pollicitatione Petro facta, sed etiam ex actis priorum Pontificum, et ex anathematismis adversus Apollinarium et Macedonium, nondum ab ulla Synodo Oecumenica damnatos, a Damaso paulo ante jactis, Judicia pro sancienda regula fidei a SS. Pontificibus lata.. divina aeque ac summa per universam ecclesiam auctoritate niti ; cui Christiani omnes ex officio ipsius quoque mentis obsequium praestare teneantur.

autre constitution tout à fait dans le même sens. Quelques jansénistes écrivirent en faveur de la fameuse distinction : Blaise Pascal († 1662), entre autres, fit preuve d'une remarquable habileté dans ses *Provinciales* (1656). Avec d'autres amis, il transporta la dispute dans le domaine de la morale. Les jésuites, qui étaient les plus violents adversaires du Jansénisme, offraient en effet quelques points d'attaques ; leur probabilisme, exagéré par quelques-uns, avait introduit le laxisme dans la morale. Avec les armes du ridicule et du persiflage, Pascal flagella donc ses adversaires et il leur enleva en France une grande partie de leur considération. Les jansénistes tombaient, au contraire, en morale dans l'extrême opposé, le rigorisme. Leur chef avait déjà préconisé cette doctrine dans son introduction au second livre de l'*Augustinus*. Le docteur Antoine Arnauld, successeur et partisan de Duvergier († 1643), la défendit aussi avec la plus grande énergie. Avant même l'apparition de l'*Augustinus*, cette doctrine était entrée à Port-Royal, en 1620, avec le traité « De la fréquente communion ». Duvergier avait pris soin d'y introduire aussi la pratique de ces principes rigoristes. Après sa mort, Arnauld devint le chef des jansénistes en France et les membres de sa famille en assurèrent la survivance dans l'abbaye de Port-Royal, près Paris, qui devint le foyer du Jansénisme. L'idée que se formaient les jansénistes de la grâce sanctifiante et de la vie surnaturelle, dans l'homme, vie qui devait consister dans un plaisir du bien, inspiré d'ailleurs par l'Esprit-Saint, impliquait qu'on ne devait attribuer une valeur qu'aux actes de l'amour de Dieu et qu'on devait tenir tous les autres actes pour des fruits du plaisir sensible et pour des péchés. D'après cela il n'y avait que la contrition parfaite qui fût suffisante pour assurer la réception valide du sacrement de pénitence.

Si dangereux et si funestes à la vie morale, que fussent les principes rigoristes des jansénistes, si certain qu'on fût qu'ils auraient fait plus de mal, s'ils avaient pris une

plus grande extension, les mœurs n'en avaient pas moins à souffrir du laxisme de plusieurs théologiens de l'Eglise. Les papes Alexandre VII (1665) et Innocent XI (1679) condamnèrent donc plusieurs opinions laxistes de divers théologiens.

En attendant, les évêques de France avaient décidé, dans leurs assemblées de 1660 et 1661, d'exiger de tous les prêtres qu'ils acceptassent les constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII contre les subterfuges des jansénistes.

A l'encontre de cette désision, les vicaires généraux du nouvel archevêque de Paris déclarèrent publiquement, en 1661, que sous le pape Innocent X on n'avait pas examiné autre chose à Rome que la vérité objective des cinq propositions (c'était la simple *quaestio juris).* Mais aussitôt Alexandre VII s'opposa à leurs déclarations et leur ordonna de les rétracter.

Malgré tout, les jansénistes continuèrent la lutte et formulèrent cinq autres articles dans lesquels ils exprimaient d'une manière voilée leur doctrine erronée et ne donnaient aux constitutions pontificales qu'une approbation extérieure, jointe à un silence respectueux, sans acte intérieur de foi correspondant. Là-dessus Alexandre VII détermina lui-même, dans une constitution du 15 février 1665, la formule à laquelle tous les clercs de France devaient souscrire. Les jansénistes y souscrirent en faisant la restriction qu'ils ne reconnaissaient l'infaillibilité du pape que dans la question de droit, mais non dans la question de fait. Les quatre évêques d'Alet, d'Angers, de Beauvais et de Pamiers résistèrent aussi et rédigèrent une autre formule dans laquelle ils déclaraient ne vouloir observer, à l'égard de la question de droit, qu'un silence respectueux. Dix-neuf autres évêques intercédèrent pour ces quatre évêques auprès du roi et du pape. Ils écrivirent là-dessus à Rome, en 1668, *quatuor illos episcopos optima fide egisse, damnasse propositiones cum omni sinceritate absque ulla prorsus exceptione seu rectrictione et in eo omni*

sensu, quo sunt ab ecclesia damnatae. Le pape ne répondit pas à ce rapport, mais bien à un nouveau rapport de l'évêque de Châlons, disant que les quatre évêques avaient accepté, sous une seconde formule et sans aucune restriction, les constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII. Alors le pape Clément IX, dans une lettre du 19 juin 1669, exprima là-dessus au roi toute sa joie, sans exiger que la première formule fût formellement rétractée par les quatre évêques. Les jansénistes profitèrent de cette circonstance que le pape n'avait pas expressément condamné la première formule des quatre évêques, pour prétendre que le pape considérait comme permis le simple silence respectueux à l'égard de la question de fait; la conclusion était fausse. Dans l'intérêt de la paix, le pape pouvait bien se tenir satisfait de ce que les quatre évêques en souscrivant à la deuxième formule avaient tacitement rétracté la première. D'ailleurs les quatre évêques n'avaient touché à la controverse de l'infaillibilité de l'Eglise dans les décisions sur les questions de fait, qu'en se refusant à considérer comme objets de *fides divina* tous les faits visés dans les décrets de l'Église. Pour quelques-uns de ces objets, qui ne sont pas des *facta dogmatica*, c'est-à-dire des faits intimement unis aux vérités de foi ou à la discipline de l'Eglise, les théologiens n'admettaient et n'admettent encore qu'une *fides ecclesiastica*, ainsi que nous le verrons plus en détail, dans la quatrième partie de l'histoire des dogmes. Il faut ajouter aussi que deux de ces quatre évêques, celui d'Alet et celui de Pamiers, prirent très résolument parti pour le pape dans la dispute du droit de régale qui s'était envenimée depuis 1673.

Le pape Clément XI mit fin cependant à tous les subterfuges, auxquels avaient recours les jansénistes pour interpréter en leur faveur la conduite de Clément IX, en publiant, le 15 juin 1705, sa constitution *Vineam Domini*, dans laquelle il insistait sur le parfait accord de Clément IX avec Innocent X et Alexandre VII. Un fait particulier avait

d'ailleurs donné occasion au pape de publier cette nouvelle constitution.

En 1701, un cas de conscience fut proposé à plusieurs professeurs de la Sorbonne dans un écrit intitulé *Casus conscientiae*. Il s'agissait de savoir si un pénitent qui n'observait qu'un silence respectueux à l'égard des constitutions pontificales relatives à la question de fait était dans les dispositions nécessaires pour recevoir l'absolution. Quarante docteurs se prononcèrent pour l'affirmative. Mais Clément XI condamna cette décision dans une constitution du 13 février 1703, et l'archevêque de Paris, Noailles, exigea des professeurs une rétractation de leur sentence. L'un d'eux refusa et fut pour ce motif rayé de la liste des professeurs. Le livre du cas de conscience fut encore une fois censuré dans la constitution *Vineam Domini* (1705), qui fut acceptée et publiée par les évêques de France réunis en assemblée.

Dans l'intervalle avait surgi un nouveau point de dispute. Les considérations édifiantes sur la sainte Ecriture de l'oratorien Pasquier-Quesnel, publiées pour la première fois en 1671, avaient reçu l'approbation de Noailles, alors évêque de Châlons, et aussi de Bossuet. Or, à une critique plus minutieuse, les théologiens trouvèrent dans ce livre beaucoup d'erreurs jansénistes, et l'auteur fit, au reste, cause commune avec les jansénistes en refusant de souscrire au formulaire anti-janséniste proposé par Rome. Après la mort d'Arnauld (1694), Quesnel devint lui-même le chef et le coryphée de tout le parti janséniste, auquel il resta opiniâtrement attaché jusqu'à sa mort (1719).

Les jésuites qui considéraient comme une des plus importantes missions de leur ordre de combattre le jansénisme furent aussi les principaux adversaires de Quesnel. Le livre de ce dernier fut condamné à Rome par la bulle de Clément XI du 13 juillet 1708. Mais on prétendit qu'un examen approfondi de quelques propositions était encore nécessaire ; une commission spéciale fut réunie à Rome de laquelle les jésuites furent exclus, et l'on proposa au

pape 101 propositions qu'il censura dans sa bulle *Unigenitus* (8 septembre 1713). L'archevêque de Noailles toutefois n'accepta que la condamnation générale du livre de Quesnel et refusa de publier la bulle *Unigenitus*. Il eut pour lui quatre évêques et beaucoup de docteurs de Sorbonne.

Cependant les 101 thèses renfermaient en termes exprès les principales erreurs de Quesnel et étaient littéralement extraites de son livre. Elles se rapportaient aux trois points les plus saillants de l'erreur janséniste : les idées erronées sur la grâce de Dieu, sur les vertus théologiques et sur l'Eglise. Les 43 premières thèses ont trait à l'erreur janséniste sur la grâce : celle-ci aurait été pour Adam un *donum naturae debitum*, elle serait pour nous une grâce de Dieu, extérieure à nous, absolument nécessaire à tout bien et efficace par elle-même ; les 28 autres renferment les erreurs concernant uniquement la vertu de charité, sans laquelle toute action morale de l'homme n'aurait aucune valeur et serait un péché ; les 30 dernières enfin se rapportent aux erreurs relatives à l'Eglise et à la discipline ecclésiastique. Quesnel ne veut reconnaître qu'une Eglise invisible et il refuse aux chefs de l'Eglise visible l'autorité nécessaire pour porter une excommunication et définir la foi.

Beaucoup de jansénistes observèrent à l'égard de cette constitution leur vieille tactique et prétendirent qu'il fallait d'autant moins lui donner l'assentiment intime de la foi qu'elle n'était nullement dogmatique, mais seulement disciplinaire. Les thèses, en effet, disaient-ils, n'avaient pas été condamnées en bloc comme hérétiques, mais comme *sententiae falsae, captiosae, male sonantes, piarum aurium offensivae*, *scandalosae*, *perniciosae* etc. Cependant la bulle se rapportait évidemment à des vérités dogmatiques et elle était adressée à toute l'Eglise, puisqu'elle fut publiée, pour être exécutée et obéie, non seulement par les évêques de France, mais aussi en Allemagne et dans les Pays-Bas. Mais

l'opposition intérieure à la bulle ne devait pas sitôt disparaître. Les jansénistes reprirent un nouveau courage après la mort de Louis XIV (1715), pendant la régence de Philippe d'Orléans (1715-1723). Le 1er mars 1717, quatre évêques français s'unirent pour en appeler officiellement *ad Pontificem melius edocendum* et à un concile général. Le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, se joignit à eux. Depuis lors on nomma les jansénistes les *appelants*. Benoît XIII ne fit qu'exiger plus rigoureusement l'acceptation de la bulle, et, dans un concile tenu à Rome en 1725, il l'imposa comme *regula fidei*. Le dominicain Graveson assistait à ce concile ; après son retour en France, il détermina l'archevêque de Noailles à abandonner le parti des *appelants*, à rétracter son instruction pastorale de 1719 et à accepter sans aucune restriction la bulle *Unigenitus*, dans une nouvelle ordonnance du 11 octobre 1728 (1).

Tous les jansénistes n'obéirent pas à l'ordonnance de l'archevêque. Beaucoup demeurèrent refractaires, ils invoquèrent en faveur de leur opinion les prétendus miracles qui s'étaient opérés, au cimetière Saint-Médard, sur la tombe d'un janséniste, François de Paris. Le gouvernement mit fin à ce fanatisme en fermant le cimetière (1732), et Beaumont, archevêque de Paris, déclara, après enquête, que ces prétendus miracles étaient des inventions et des faussetés (1757) (2).

Entre temps, le jansénisme s'était développé dans les Pays-Bas et y avait abouti à un schisme. Le chapitre de la cathédrale d'Utrecht ne voulut recevoir ni la bulle *Unigenitus* ni le vicaire apostolique Codde, nommé par le pape ; il élut pour archevêque, en 1723, un janséniste, Steenho-

(1) Cf. Wirceburg. *De gratia* n. 246 : Idcirco coram Deo et invocato Dei sanctissimo nomine, cum sincerissima submissione ac reverentia accepto Constitutionem Unigenitus... Insuper autem moneo cunctos fideles utriusque sexus, qui sunt de mea Dioecesi, neutiquam licitum esse, sentire contrarium iis, quae per predictam Constitutionem sunt definita.

(2) Cf. Lambert. *De canoniz.* Tom. IV. c. 7.

ven, qui reçut la consécration d'un évêque coadjuteur suspens, nommé Varlet. L'archevêque janséniste, pour perpétuer le schisme, consacra deux autres évêques qu'il nomma à Harlem et à Déventer.

En France, le jansénisme se signale, surtout au cours du XVIII[e] siècle, par son esprit d'opposition à l'Eglise ; il fit cause commune avec les défenseurs de la doctrine de l'Eglise nationale et le faux libéralisme. Le propre du jansénisme, depuis ses débuts ou au moins depuis le moment où les papes avaient condamné l'*Augustinus*, était de nier ou de limiter l'autorité doctrinale et pastorale de l'Eglise. Mais, pendant le long règne de Louis XIV, le jansénisme ne trouva aucune protection auprès du roi ; bien plus il fut traité par le roi absolument de la même façon que par les papes. Lorsque le roi souleva sa querelle au sujet des droits de régale, deux évêques jansénistes lui firent une très forte opposition. Mais les jansénistes avaient, depuis le commencement, leurs amis et leurs partisans dans les parlements, qui se chargèrent de faire entendre leurs plaintes et leurs revendications, de leur prêter l'appui nécessaire et de leur susciter des compagnons de lutte contre les jésuites. Dans la doctrine de la grâce, les jansénistes admettaient, il est vrai, un point de vue surnaturel et prenaient ainsi la contre-partie du libéralisme et du rationalisme des parlements. Mais ces deux extrêmes s'unissaient dans une lutte commune contre l'autorité suprême de l'Eglise et de l'Etat, puisque l'un gagnait ainsi en force et consistance, tandis que l'autre prenait l'apparence du zèle dans les choses morales.

D'un autre côté, le roi prêta la main aux jansénistes en protégeant le Gallicanisme et en introduisant dans sa politique les articles gallicans ; il favorisa les jansénistes en niant avec eux l'infaillibilité du pape. Ainsi le jansénisme se fondit peu à peu avec le Gallicanisme et le Fébronianisme, comme avec le libéralisme et la doctrine de l'Eglise nationale.

C'est ce qui se manifesta particulièrement au synode de Pistoie (1786), que présidait Scipion Ricci, évêque de Prato. Celui-ci fit accepter une foule de décrets, empruntés à Quesnel et à Fébronius, qui d'une part prêchaient le rigorisme et s'inspiraient d'une apparence de zèle pour le rétablissement de la vie primitive de l'Eglise, mais d'autre part présentaient l'autorité de l'Eglise et la hiérarchie comme une résultante de l'esprit résidant dans l'ensemble des fidèles.

Pie VI a condamné les décrets de ce synode dans la bulle *Auctorem fidei* (1795), et, à la suite de cette condamnation, le jansénisme n'a plus donné signe de vie, si ce n'est dans la petite église schismatique des Pays-Bas.

§ 39

Lutte de Tournely, Kilber etc. contre le Jansénisme. — Doctrine de la liberté de la volonté opposée à la doctrine de la délectation victorieuse.

La plupart des propositions de Jansénius étaient empruntées à Baïus ; nous les avons déjà précédemment expliquées, en même temps que nous traitions de la doctrine opposée de l'Eglise sur la grâce, au moins dans ses principales parties essentielles. Mais l'idée que Jansénius se faisait de la grâce efficace dans l'état de chute et qu'il avait tirée de la doctrine mal comprise de saint Augustin présentait cependant quelque chose de particulier et formait le principe fondamental de tout son système. D'après Jansénius, la volonté de l'homme dans l'état de chute a complètement perdu, par le péché originel, le pouvoir de choisir entre le bien et le mal et elle dépend de l'une des deux forces, ou bien du plaisir céleste de la grâce ou bien du plaisir de la concupiscence désordonnée. Elle doit suivre nécessairement l'un ou l'autre de ces plaisirs, c'est-à-dire

celui qui dans un cas concret exerce l'influence prépondérante (1). C'est dans ce sens qu'il croyait devoir entendre ces paroles de saint Augustin : Secundum id operemur necesse est, quod amplius nos delectat. Saint Augustin n'enseignait nullement comme Jansénius ni une telle nécessité de pécher dans l'état de chute, pas plus qu'il n'admettait une cessation de la volonté libre et du pouvoir d'accomplir le bien moral naturel (2). Il ne supposait pas davantage que toute grâce s'affirme sous la forme d'un plaisir céleste ; n'y a-t-il pas, en effet, une grâce d'illumination pour la connaissance et est-ce que toutes les affections si diverses de la volonté ne peuvent pas être dirigées par la grâce, quoique la grâce puisse se produire d'une façon tout opposée aux mouvements de la sensualité? D'ailleurs Jansénius s'exprime trop clairement dans son *Augustinus*, pour qu'on ne puisse pas douter qu'il s'écarte de la vraie doctrine de saint Augustin (3). Lorsqu'on demandait à ses partisans comment on pouvait admettre un parfait accord entre la négation absolue de la volonté libre, dans l'état de chute, la doctrine de saint Augustin et celle du concile de Trente, ils répondaient toujours à cette objection en distinguant la puissance absolue et la puissance relative de la volonté. La puissance absolue de la volonté, celle de pouvoir faire le bien, ils l'attribuaient encore à l'homme déchu ; en général, c'était là une puissance de pouvoir faire le bien avec le secours d'une délectation céleste victorieuse, quand celle-ci lui était accordée ; mais la puissance relative, celle qui dans un cas donné, permet de faire le bien sans le secours de la délectation victorieuse, ils la déniaient à l'homme déchu. A la faveur de cette distinction, les jansénistes en

(1) Jans. *De gr. Chr.* II. c. 3 ; VI. c. 3.

(2) Cf. *Hist. des Dogmes.* II, §. 60.

(3) *De gr. Chr.* IV. c. 7 : Ex quo fit, ut si illa (delectatio) desit, voluntas veluti torpens ac mortua nihil omnino boni amplecti possit ; quemadmodum etiam e contrario, nihil in carnalibus diligendis prosequi potest nisi quod eam ante delectaverit.

arrivaient à condamner avec une restriction chacune des cinq propositions qui leur étaient reprochées. La première, ils la condamnaient en disant qu'il suffit en effet d'admettre la possibilité absolue d'observer les commandements de Dieu dans l'état de chute, mais ils niaient la possibilité relative : c'était juste ce que condamnait l'Eglise. Le pape avait bien censuré cette thèse en la prenant dans le sens de Jansénius.

Les jansénistes ne pouvaient davantage se justifier en invoquant la doctrine des thomistes sur la pure possibilité de la libre élection, d'après laquelle la volonté humaine pouvait résister *in sensu diviso* et ne résistait pas *in sensu composito*. Ils prétendaient que cette doctrine n'avait pas été censurée par l'Eglise, mais la doctrine des thomistes était toute différente de la leur. Les jansénistes font de la délectation céleste victorieuse un principe dominant dans l'homme, principe qui n'est devenu nécessaire que dans l'état de chute. Ce plaisir céleste produit sans doute toujours quelqu'effet, mais il ne devient victorieux que lorsque le plaisir sensible est plus faible. Il exclut alors dans sa victoire la coopération libre de l'homme, comme il exclut aussi l'indifférence antécédente de la volonté humaine. Les thomistes, en tout cas, condamnaient toutes ces propositions jansénistes. Ils admettaient expressément l'indifférence antécédente et une grâce suffisante et réclamaient encore, comme un complément nécessaire à la prédétermination physique, qui d'ailleurs dut exister aussi bien dans l'état primitif que dans l'état de chute, le libre assentiment de la volonté humaine.

La polémique contre les jansénistes dut donc se concentrer sur un point : il fallait démontrer que pour la liberté de la volonté et pour la manifestation de cette liberté il faut nécessairement une indifférence de la volonté, même après que tous les éléments requis et toutes les conditions préalables sont réunis ; et cette indifférence précède immédiatement l'acte de la volonté, en sorte que

celle-ci garde encore, à ce moment même, la faculté de se déterminer à ceci ou à autre chose (1). Cette condition préalable, c'est-à-dire cette indifférence, est suivie d'un acte de détermination propre de la volonté, ainsi que le font remarquer, à bon droit, les défenseurs de la liberté de la volonté. C'est précisément dans cette détermination spontanée que se manifeste l'activité de la volonté libre, ainsi que l'avait si judicieusement démontré Ripalda contre les Baïanistes (2). Dans cette défense de la volonté libre, d'autres théologiens insistèrent avant tout sur le pouvoir des créatures raisonnables et sur son double caractère passif et actif, comme par exemple celui de la connaissance. Le caractère passif se révèle lorsque la volonté se laisse impressionner par le bien que lui propose la connaissance et, grâce au plaisir qui en résulte, tend à son acquisition avec une nécessité interne: son caractère actif se manifeste lorsque la volonté se détermine ensuite elle-même à conquérir ce bien, quoiqu'elle puisse se déterminer aussi à son contraire (3). C'est la volonté libre qui donne à l'homme un domaine (*dominium*) sur ses actes moraux et les produit par la libre élection et la détermination propre.

Toutes ces explications sur la volonté libre étaient alors nécessaires pour déjouer les ruses jansénistes ; elles ont même reçu l'approbation indirecte de l'Eglise dans la condamnation des propositions jansénistes, puisque la contradictoire de la seconde proposition revendique pour la volonté libre le pouvoir de résister à toute grâce, celle-ci fût-elle plus forte que le plaisir opposé qui nous entraîne au mal. Il en est de même de la doctrine opposée à la troisième et à la quatrième proposition ; quant à la cinquième, qui prétend que le Christ n'est pas mort pour tous, elle est formellement hérétique.

(1) Ainsi Turnel. *De gr. Chr.* qu. 3. Ripalda, *App.* Disp. 15. n. 136.
(2) *De ente supern.* Disp. 74. — *Append.* Disp. 15 sqq.
(3) Ainsi Ruiz, *De sc. div.* Disp. 50. n. 19.

Il ressort encore de l'exposé que nous avons fait précédemment de la doctrine concernant la grâce habituelle et la grâce actuelle que Jansénius ne se faisait pas une idée juste de la grâce divine et qu'il ne considérait celle-ci que comme l'opposé de la concupiscence désordonnée.

QUATRIÈME PARTIE

DÉVELOPPEMENT DES DOGMES QUI SE RAPPORTENT AUX SOURCES DE LA FOI, A L'ÉGLISE ET AUX SACREMENTS.

CHAPITRE I

Dogmes concernant les trois sources de la foi et leurs rapports réciproques

§ 40

Doctrines erronées des réformateurs sur les sources de la foi.

Les sources de la foi sont dans un rapport aussi intime avec l'Eglise que les sacrements; les premières se rapportent à sa fonction doctorale et les derniers à sa fonction sacerdotale. Puisque la doctrine relative à l'Eglise doit nous servir de fil conducteur à travers la trame des articles de foi à exposer dans la quatrième partie de l'histoire des dogmes, il importe d'exposer tout ensemble les doctrines concernant les sources de la foi, quoique elles appartiennent plutôt aux *loci communes,* c'est-à-dire aux doctrines fondamentales de la dogmatique, puis les doctrines concernant les sacrements et enfin celles qui concernent l'Eglise elle-même, car ces trois doctrines sœurs ont vécu de la même vie et se sont développées parallèlement.

Toute hérésie s'attaque, en même temps, sinon expressément, du moins implicitement, aux sources de la foi, puisque déjà les Pères de la primitive Eglise, particulièrement saint Irénée et Tertullien, opposaient à l'hérésie la tradition de l'Eglise comme un rempart inexpugnable, contre lequel venaient se briser tous les efforts des novateurs. Mais les réformateurs du XVI[e] siècle rejetèrent en principe la relation jusqu'alors généralement admise entre les diverses sources de la foi et inventèrent à ce sujet une théorie nouvelle qui devint le principe formel du protestantisme. Ce principe après bien des naufrages est resté presque le seul que les protestants aient retenu de leur enseignement primitif.

1. Luther, le premier des réformateurs, ne réussit pas à fixer ce principe formel, au premier pas qu'il fit pour sortir de l'Eglise ; il commença par sa fausse doctrine de la justification et, comme il trouvait de l'opposition et avait encouru une censure du pape, il en appela d'abord *ad Papam melius informandum*, ensuite à un concile général, comme cela était arrivé si souvent dans le siècle précédent, et enfin à la sainte Ecriture, qu'il considérait comme le seul arbitre dans les choses de foi, si bien qu'il en arriva à dire qu'elle était la source exclusive de la foi. A la diète de Worms (1521), Luther fit publiquement la déclaration suivante : « Si je ne suis pas battu et convaincu par les témoignages de la sainte Ecriture ou par des preuves claires et évidentes, — car je ne crois ni au pape ni aux conciles pris en particulier, parce qu'ils se sont souvent trompés et même se sont contredits — je ne puis et ne veux rien rétracter, car ma conscience est enveloppée dans la parole de Dieu et il n'est ni sûr ni sage de rien faire contre la conscience ».

Les symboles des églises luthériennes n'ont pas d'articles très précis sur les sources de la foi, mais ils rejettent la tra-

dition et désignent la sainte Ecriture comme la seule règle de foi (1).

Les autres réformateurs se prononcèrent, dès le début et de la manière la plus décisive, pour le principe formel du protestantisme et les symboles de ces réformés renferment généralement cet article non équivoque : la sainte Ecriture est la seule source de la foi (2).

2. Les protestants se donnaient bien l'apparence de relever l'autorité de la sainte Ecriture en recourant exclusivement à son témoignage, mais, en fait, ils lui enlevèrent peu à peu toute autorité en rompant son union avec l'Eglise. D'abord Luther trouva un peu gênants quelques passages de l'épître de saint Jacques, parce qu'on lui objectait les expressions de cet Apôtre en faveur des bonnes œuvres. Il en prit occasion pour la qualifier d' « épître de paille », et, sans la rayer formellement du catalogue des livres inspirés, il la plaça cependant dans une sorte de seconde classe. Les réformateurs, au reste, étaient loin de s'occuper de recherches critiques sur le nombre des écrits canoniques ; ils admettaient en bloc, comme beaucoup d'autres choses, le canon des livres saints, tel qu'ils l'avaient trouvé dans l'Eglise catholique. Mais les réformés n'acceptèrent comme canoniques ni les livres de l'Ancien Testament qui appartiennent aux livres deutérocanoniques, ni ceux du Nouveau qu'Eusèbe désigne comme *antilegomena*. A la fin du IVe siècle cependant, les décrets des conciles de Carthage sur le canon des saintes Ecritures n'avaient trouvé aucune opposition dans l'Eglise latine. Les symboles des Luthériens ne donnent

(1) *Conf. Aug.* p. 13. — *Apol. Conf.* p. 205. — *Form. Conc.* p. 570 : Credimus... unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica, et apostolica scripta cum N. tum V. T.

(2) *Conf. Helv.* II. 1 : Credimus et confitemur, scripturas canonicas sanctorum prophetarum et apostolorum utriusque Testamenti, ipsum verum esse verbum Dei et auctoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere.

pour la plupart aucun catalogue des livres canoniques, mais ceux des réformés en donnent un (1). Dans la suite, les théologiens protestants jetèrent souvent par-dessus bord le concept de l'inspiration et la question du canon n'eut plus aucune importance pour eux. Ils soumirent à la science critique, comme à la seule autorité véritable, toutes les questions relatives à l'authenticité et à l'autorité des livres saints.

3. Soustraire la sainte Ecriture à l'autorité de l'Eglise, c'était arriver à cette conséquence que, dans l'explication des saints livres, on avait droit à une liberté sans limites et que l'intelligence des livres saints était soumise à la raison subjective de chacun, puisque la sainte Ecriture était assez claire et s'expliquait par elle-même. C'est ainsi que s'expriment les réformateurs (2) et les symboles des protestants (3).

C'est ici que le rationalisme vint se greffer sur le tronc du protestantisme, qu'il s'y développa bientôt en rejeton vigoureux et absorba à lui seul tout le reste de la sève vitale. Si l'on rejette, en effet, toute autorité visible, à côté et au-dessus de la sainte Ecriture, il ne reste plus en soi aucune autorité à une lettre morte ; la raison subjective de chacun s'établit juge du sens et du contenu de la sainte Ecriture et elle devient la seule autorité dans les choses de la religion. Seules, pouvaient encore obtenir une existence éphémère les sectes chez lesquelles le fanatisme et le sentiment religieux aveugle tenaient lieu de raison, celles des Quakers et des Mennonites par exemple, où il ne subsistait qu'une forme particulière du subjectivisme. Même ceux qui admettent pour l'intelligence des saintes Ecritures une illumination de l'Esprit-Saint, ou une inspira-

(1) *Conf. Angl.* 6 et *Belg.* art. 4, et la *Conf. Gall. et Helv.*

(2) Luther, Edit. Walch VIII, 1602. Calvin. Inst. I, 7, 8.

(3) *Conf. Helv.* I, 2 : Scripturae sacrae interpretatio ex ipsa sola petenda est ut ipsa interpres sit sui, caritatis fideique regula moderante.

tion et la révélation de l'Esprit-Saint à chaque chrétien n'écartent pas encore ce danger du subjectivisme. Leur opinion est aussi arbitraire que la base sur laquelle s'élève l'intelligence du contenu des livres de la sainte Ecriture, puisque le Saint-Esprit n'a été promis qu'à l'Eglise enseignante, pour la diriger toujours dans la vérité.

Luther, il est vrai, s'était imaginé que le sanctifié ou l'homme pénétré par la foi trouve dans ce principe divin, c'est-à-dire dans la foi qu'il a reçue de l'Esprit-Saint, non seulement la certitude absolue du pardon de ses péchés, mais encore la certitude du sens de la sainte Ecriture dictée par le même Esprit-Saint. En admettant cette certitude sur le contenu de la sainte Ecriture, il condamnait non seulement toute autre *regula fidei*, même le symbole des Apôtres, mais encore il plaçait sa foi au-dessus de l'Ecriture elle-même (1).

La sainte Ecriture, ainsi dépouillée de son autorité par les réformateurs, et le principe formel déduit de là ne suffisaient nullement à la propagation et à l'affermissement de la foi, ainsi que le démontra plus tard Lessing à ses coreligionnaires, pas plus que ne peut suffire l'envoi de Bibles aux sauvages indiens pour implanter chez eux le christianisme et la foi chrétienne. Ce principe tout seul pouvait encore moins être un moyen d'établir et de propager une église luthérienne ou réformée. L'esprit d'opposition qui régnait alors contre l'Eglise catholique s'incarna dans Luther et les réformateurs ; grâce à la protection des gouvernements et des autorités municipales, Luther établit des paroisses protestantes distinctes. L'esprit d'opposition des réformateurs en imposa tellement à leurs partisans, que leur autorité fut confondue avec l'autorité même du contenu de la sainte Ecriture et reconnue plus tard expressément par les différents symboles. C'est de cette façon que se sont constituées dans les temps chrétiens toutes les com-

(1) Cf. Wlch VIII, 2138. a

munions hérétiques et toutes les associations religieuses hétérodoxes. Sciemment ou non, la sainte Ecriture ne servit plus que comme moyen et son autorité ne fut mise en avant que pour justifier comme chrétiennes des opinions religieuses subjectives. De là ce vers sur la sainte Ecriture :

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque
Invenit et iterum dogmata quisque sua.

Ainsi, malgré toute l'autorité reconnue aux réformateurs et aux écrits confessionnels de leurs partisans, le principe du libre examen des Ecritures fut établi dans la pratique, dans la théorie et dans la science théologique elle-même.

4. Cette opposition contre l'Eglise finit par amener les protestants à refuser toute autorité à la traduction de la sainte Ecriture recommandée par l'Eglise et reconnue comme authentique, la Vulgate, et à n'admettre comme seul décisif que le texte primitif. C'est ce que firent, au moins un peu plus tard, les symboles des réformés (1).

5. Il n'y eut d'abord aucun point de divergence entre les réformateurs et l'Eglise au sujet de l'inspiration des livres saints. Les livres symboliques des luthériens et des réformés supposent l'inspiration des livres saints par le Saint-Esprit, bien qu'ils ne fassent pas ressortir expressément cette prérogative essentielle des livres saints sur tous les autres livres. Ils considèrent en effet le contenu de la sainte Ecriture comme la parole de Dieu (*verbum Dei*) (2), comme supérieure à toute autorité humaine (3), comme la règle et la norme de notre foi (4). Calvin appelle lui aussi parole de Dieu (5) le contenu de la sainte Ecriture ; les Arminiens, au contraire, particulièrement Grotius (6), et les Sociniens rejetèrent le concept rigoureux de l'inspiration et ils

(1) *Conf. Helv.* II, 2. Pareillement *Formula Conc.* 1. 2 de Suisse (Cf. HAGENBACH, *D.-G.* p. 565).
(2) *Conf. Aug.* II, p. 23. — *Art. Schmalc.* p. 308. — *Form. Conc.* 570. 636.
(3) *Conf. Aug.* II. p. 23. — (4) *Art. Schmalc.* p. 308. (5) *Inst.* I, 7, 4.
(6) *Opp. theol. Amst.* 1679. Tom. III. p. 672 (F. HAGENBACH, *D.-G.* p. 564).

admirent des erreurs dans la sainte Ecriture. Et chez Luther même il se trouve des expressions qui montrent qu'il admet des erreurs dans la Bible. Cependant les Luthériens aussi bien que les réformés (1) acceptèrent bientôt le concept rigoureux de l'inspiration qui rapportait à l'inspiration du Saint-Esprit non seulement les pensées, mais même tous les mots pris en particulier. Les dogmatistes luthériens du XVII[e] siècle défendirent ces mêmes opinions, après qu'ils eurent abandonné la théorie primitive de Luther relative à la certitude du salut, c'est-à-dire à la certitude du pardon des péchés obtenu par le Christ. Ils ne considérèrent plus cette certitude comme un principe pour la science de la foi et pour la théologie, mais comme un fruit de la foi au contenu divin de la sainte Ecriture. La sainte Ecriture devenait ainsi le seul principe de la théologie. La lutte des hérétiques contre les théologiens catholiques les avait convaincus de la faiblesse et de l'arbitraire de cette certitude du salut, c'est-à-dire du principe matériel des réformateurs, et le mysticisme outré leur avait montré jusqu'où mène la prétendue certitude sur la possession de la grâce et de l'Esprit-Saint. Ils en prirent occasion pour établir avant tout comme principe unique la foi au contenu divin de la sainte Ecriture et ils cherchèrent, aussi bien qu'ils le purent, à l'établir par des arguments intrinsèques et extrinsèques. A cet effet ils eurent de nouveau recours au témoignage interne de l'Esprit-Saint au dedans de chacun de nous; le Saint-Esprit, disaient-ils, contracte l'union la plus intime et la plus durable avec la parole extérieure de la sainte Ecriture et il s'en sert comme d'un instrument pour éclairer ensuite chacun de nous en particulier et nous

(1) *Form. Conc.* 2 : In specie autem hebraicus V. T. codex, quem traditione Ecclesiae judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae una cum codice N. T. sit Canon unicus et illibatus.

donner la certitude sur le contenu de la sainte Ecriture, lorsque nous lisons ou entendons la parole inspirée. Il s'ensuivait que ces théologiens étendaient l'inspiration jusqu'à toutes les paroles de la sainte Ecriture et les considéraient comme d'émanation divine, comme quelque chose de Dieu (*aliquid Dei*) (1).

Cependant à cette époque d'indépendance les théologiens protestants, à la suite de Semlers (*De examine canonis* 1771-73) tombèrent dans l'extrême opposé, le rationalisme; non seulement ils affaiblirent l'inspiration, mais encore la rejetèrent complètement.

6. En principe tous les réformateurs refusaient de reconnaître la tradition comme seconde source de la révélation divine. Mais on se plaça bientôt à leur point de vue pour les attaquer. Obligés de défendre leur doctrine contre ceux qui, plus avancés, voulaient ruiner les éléments constitutifs du christianisme, ils ne purent s'empêcher de faire appel eux-mêmes aux témoignages de la tradition qui prouvaient au moins la conception du christianisme à une époque déterminée.

C'est ce que fit Luther dans sa dispute sur la communion. La confession d'Augsbourg elle-même eut pour préface le symbole des Apôtres, celui de Nicée complété à Constantinople et celui de saint Athanase. Conformément encore à la tradition, les protestants continuèrent à baptiser les enfants, à sanctifier le dimanche et les fêtes de l'Eglise et à observer maints autres usages. Leur théorie n'était donc pas en harmonie avec leur pratique. Peu à peu la tradition consacrée dans leurs communions religieuses acquit une réelle importance, de sorte que l'on considéra souvent comme obligatoires les symboles de foi reçus dans ces sectes, bien qu'en théorie on ne les considérât que comme

(1) Cf. Calor, Gebhard, etc... voir sur eux Dorner. *Gesch. der protest. Theol.* p. 539 et suiv.

des expressions et des témoignages de la foi, à une époque déterminée (1).

Lorsque un théologien du XVII[e] siècle, Calixte, établit que, outre la sainte Ecriture, la tradition est encore un principe de la foi (2), tous les théologiens de sa confession s'élevèrent contre cette tendance à revenir aux principes catholiques.

§ 41

Théories des protestants sur l'Eglise.

La contradiction, que nous avons signalée dans le paragraphe précédent, entre les principes fondamentaux des protestants d'une part et leurs applications particulières et pratiques de l'autre, se révèle plus clairement encore dans leurs doctrines sur l'Eglise. Sur ce point ils n'eurent, dès l'origine, rien moins qu'un système complet, Luther se contenta d'abord d'avancer des opinions négatives et encore progressivement, selon les exigences de l'opposition qu'il devait faire aux vérités que lui objectaient soit les théologiens, soit l'Eglise elle-même, dans les mesures qu'elle prenait contre lui. Ainsi Luther condamna d'abord l'autorité doctrinale du pape, lorsque le pape eut traité d'hérétique sa doctrine de la justification et l'eut frappé lui même d'excommunication. Dès lors l'autorité doctrinale de l'Eglise n'eut plus aucune valeur pour lui, pas plus que son pouvoir de juridiction et son pouvoir législatif. Il rejeta ensuite la confession auriculaire comme sacrement et, bien qu'il voulût conserver l'Eucharistie avec la présence réelle du corps du Christ, il admit la théorie du sacerdoce en général qui est donné à chaque chrétien dans le baptême ; dès lors, il ne pouvait plus reconnaître ni les attributions exclusivement réservées à l'état ecclésiastique, ni le pouvoir donné aux prêtres par le sacrement de l'Ordre.

(1) On le trouve au moins dans la *Form. Conc.* p. 572.
(2) *De arte nova* p. 49 (Cf. Hagenbach, *Dogmen-Gesch.* p. 580).

Luther nia ainsi la hiérarchie ecclésiastique, la constitution de l'Eglise avec la primauté de son chef, les pleins pouvoirs et les prérogatives que le Christ avait donnés à l'Eglise visible. Dans sa doctrine de la justification, le chrétien n'avait nullement besoin de devenir membre de l'Eglise visible pour obtenir le pardon des péchés et le salut ; l'un et l'autre sont communiqués à chaque chrétien par les mérites du Christ et par la confiance qui résulte de la certitude du salut. Une action de l'Eglise n'est pas nécessaire, d'après lui, pour produire un tel acte. En présence des expressions si claires de la sainte Ecriture, il est cependant obligé d'admettre encore la nécessité du baptême, sans pouvoir toutefois faire accorder cette nécessité avec son principe matériel (1).

Dans le système de Luther, il ne restait donc plus rien des éléments constitutifs et essentiels de l'Eglise, ni de ses prérogatives surnaturelles et de son autorité. Luther substituait arbitrairement à l'Eglise une Eglise invisible, une communion spirituelle des vrais fidèles ou des justes, et il invoquait à l'appui de sa thèse l'article du symbole des Apôtres : *Credo sanctorum communionem.* Mais comme cette communion invisible est formée d'hommes et doit se manifester aussi, de quelque façon, extérieurement, l'Eglise invisible devient nécessairement une église visible et les protestants eux-mêmes définirent l'Eglise une communion des saints dans laquelle l'Evangile est dignement *(recte)* enseigné et les sacrements bien *(recte)* administrés. Telle est la définition donnée par la confession d'Augsbourg (2). Sans

(1) Dans son livre : *Captivité de Babylone* (Edit. Walch XIX) Luther dit: « Le baptême ne justifie donc personne et ne sert à personne, mais bien la foi en la parole de la promesse, et à cause de cette foi nous conférons le baptême. C'est cette foi qui justifie et accomplit tout ce que le baptême signifie, car la foi est une immersion du vieil homme et une apparition de l'homme nouveau. Voilà pourquoi il ne peut se faire que les nouveaux sacrements soient distincts des anciens sacrements, parce qu'ils ont tous les mêmes promesses divines et le même esprit de foi ».

(2) Art. 7 : Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.

doute on pouvait, au premier abord, tirer de l'essence même de l'Eglise invisible la définition suivante : l'Eglise est la communion des saints dans laquelle le véritable évangile est prêché et les vrais sacrements administrés. Par l'expression « *recte*, de la manière voulue » les réformateurs entendaient indiquer une note à laquelle on pourrait reconnaître, d'après eux, la véritable Eglise comme une Eglise extérieure. Seulement, ils ne donnaient par là aucune note extérieure, parce qu'il faut avoir précisément des marques extérieures, pour savoir si l'Evangile est enseigné « *recte* ». D'autre part les auteurs de la confession d'Augsbourg partaient d'une supposition tout à fait gratuite et nullement objective, à savoir qu'ils étaient les seuls à annoncer l'Evangile *recte* et à administrer les sacrements *recte*. Enfin les auteurs de la confession d'Augsbourg, s'ils avaient voulu surtout donner les marques de la véritable Église, auraient dû parler expressément de la visibilité, dans la définition précédente, et définir l'Eglise, à peu près en ces termes : l'Eglise est la société visible des chrétiens fidèles etc. ; alors, il est vrai, ils seraient retombés dans la définition catholique de l'Église (1).

Les protestants, dans cette explication de la définition de l'Eglise, supposent ordinairement une conception idéale de l'Eglise, et ils justifient ce concept idéal de l'Eglise, en l'opposant à un prétendu concept empirique de l'Eglise qui supposerait la visibilité de celle-ci. Mais il n'en est pas ainsi : les réformateurs ne comprennent pas mieux le côté idéal que le côté empirique de l'Eglise. L'idéal le plus parfait de l'Eglise, c'est l'Eglise triomphante au ciel, dont l'Eglise de la terre est le premier degré et le vestibule, mais non la représentation et l'expression extérieure. Et l'idéal qui s'en rapproche le plus sur la terre, c'est la parfaite constitution et le développement de l'organisme visible auquel

(1) Köllner fait cette remarque (*Symb*. I. 679) : « Le bien de l'Eglise évangélique exige absolument une autre conception de l'Eglise, que celle donnée par les réformateurs, dans leur opposition avec l'Eglise catholique.

le Christ a donné la vie, dont il a formé les membres, qu'il a orné de prérogatives, qui est son fondé de pouvoirs, qu'il vivifie constamment, en le pénétrant de la force de l'Esprit-Saint. Le Christ se proposait donc bien un idéal, lorsqu'il fondait son Eglise sur la terre, l'organisait et l'ornait, mais nous avons à atteindre cet idéal en union avec le Christ, d'après les principes établis par lui et sans sortir des murs d'enceinte qu'il a lui-même tracés ; nous y atteindrons par l'accomplissement et l'observation de tout ce qu'il a ordonné.

Les catholiques conçoivent l'Eglise invisible de la terre, la communion spirituelle des fidèles dans le Saint-Esprit, comme le degré le plus proche de l'Eglise triomphante à laquelle nous aboutissons, d'après l'ordre établi même par le Christ, par l'Eglise visible comme par une plus large issue. D'après la théorie des réformateurs, au contraire, l'homme placé dans cette communion spirituelle arrive à sa fin sans le secours de l'Eglise visible ; celle-ci n'est d'ailleurs qu'une manifestation extérieure, temporelle et contingente de l'Eglise invisible, de sorte que les circonstances de temps et les nécessités éventuelles, parfois même les gouvernements civils sont les principaux facteurs de cette manifestation et expression au dehors.

Malgré tout, les symboles des protestants admettent encore les attributs que le symbole de Nicée assure déjà à l'Eglise à savoir : l'unité (1), la sainteté (2) et la catholicité (3).

Ces symboles allèrent jusqu'à revendiquer pour les communautés luthériennes le salut exclusif (*extra ecclesiam nulla salus*) et l'infaillibilité (4).

Les Sociniens, au contraire, logiques, en ce point, avec les

(1) *Conf. Aug.* VII, Apol. p. 151. — (2) *Art. Schmalc.* p. 335.

(3) *Apol.* 146. 148. 150. — *Conf. Belg.* 27 : Credimus unicam ecclesiam catholicam seu universalem, quae est congregatio sancta seu coetus omnium vere fidelium christianorum... Sancta haec ecclesia certo in loco non est sita etc.

(4) *Conf. Aug.* p. 148. Apol. 156. Form. Conc. 667.

principes de la réforme, prétendirent que la question de la véritable Eglise était une question oiseuse, puisqu'il suffisait de posséder la vraie doctrine de l'Evangile. C'était nier le fait de l'organisation de l'Eglise par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et faire du Christianisme l'affaire exclusive de chaque individu (1).

Les attributs, déjà mentionnés, de la véritable Eglise ne parurent nécessaires aux protestants que lorsqu'ils furent eux-mêmes obligés de réunir leurs nombreux partisans en une espèce de société organisée. Ils se virent alors contraints d'établir des principes fondamentaux, d'après lesquels devait s'accomplir l'organisation de cette société religieuse.

Ces circonstances amenèrent les protestants à avancer un principe qui contredit non seulement la sainte Ecriture mais encore l'essence même du christianisme, à savoir, que l'autorité ecclésiastique repose originairement dans la communauté et que c'est à la communauté qu'elle a été donnée par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ils affirmaient en même temps que le Christ est le seul chef de l'Eglise (2). Par là, les protestants entendaient surtout exclure la primauté de l'évêque de Rome et ils tirèrent à eux ce qui prouve le mieux la visibilité de l'Eglise et même sa constitution externe. L'Eglise catholique reconnaît bien, de la façon la plus formelle, que le Christ est le chef exclusif de l'Eglise invisible, mais elle enseigne, en outre, conformément à la révélation, qu'il a fondé une Eglise visible avec une constitution monarchique, qu'il a établi saint Pierre pasteur suprême de toute la société chrétienne, dépositaire des clefs du royaume des cieux, docteur et législateur suprême, son représentant visible à qui

(1) Socin. *Opp.* I, T. 3.

(2) Cf. *Art. Schmalc* IV (p. 31?) : Quod Papa non sit jure divino seu secundum verbum Dei caput totius christianitatis (hoc enim nomen uni et soli Jesu Christo debetur). — Cat. maj. p. 499 : Credo in terris esse quandam sanctorum congregatiunculam et communionem ex mere sanctis hominibus coactam sub uno capite Christo per Spiritum s. convocatam etc.

cependant il n'a accordé qu'une *potestas ministerii*, suivant la doctrine unanime des théologiens du moyen âge (1).

Quant à la doctrine, d'après laquelle l'autorité ecclésiastique reposerait tout entière dans la société des fidèles (2), elle est en contradiction évidente avec la sainte Ecriture. Celle-ci nous dépeint de l'Eglise du Christ sous l'image de la synagogue juive ; elle nous rappelle les prescriptions du Christ aux Apôtres qu'il a choisis et qu'il a envoyés comme lui-même a été envoyé par son Père céleste ; elle mentionne les ordres des Apôtres qui devaient servir de règle à leurs successeurs. La contradiction était si flagrante que les livres symboliques des protestants n'avaient d'autre preuve à mentionner que la coutume antique de faire participer le peuple à l'élection de ses chefs. Cette manière de concevoir l'autorité ecclésiastique comme reposant sur la multitude avait été empruntée, par analogie, à l'organisation de l'Etat et plus encore imposée par les besoins de la situation dans laquelle se trouvèrent les protestants, après qu'ils eurent nié et rejeté l'autorité ecclésiastique de l'Eglise catholique.

Quant aux droits en particulier et aux pouvoirs que la société des chrétiens a reçus du Christ, les professions de foi protestantes les lui mesurent avec parcimonie, et ceux qu'il reconnaissent sont insignifiants : c'est le pouvoir de nommer les prédicateurs de l'Evangile et les ministres de la parole divine (3), de réunir des synodes ecclésiastiques lorsque s'élèvent des opinions diverses et des doutes sur la doctrine, et encore ici les princes ont-ils le droit d'y être convoqués et de prendre part aux décisions synodales (4).

(1) Cf. *Hist. des dogmes*, III, § 112. — (2) *Art. Schmalc.* p. 345.

(3) *Conf. Aug.* XIV : De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere, aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Cf. *Art. Schmalc.* p. 345. 353.

(4) *Art. Schmalc.* p. 351 : Cum autem judicia Synodorum sint ecclesiae judicia, non Pontificum : praecipue Regibus convenit, coercere Pontificum licentiam et efficere, ne ecclesiae eripiatur facultas judicandi et decernendi ex verbo Dei.

Quelques symboles des protestants, tout en refusant aux évêques le pouvoir de juridiction, leur reconnaissaient cependant, outre leur pouvoir de ministère, c'est-à-dire de prêcher la parole de Dieu, d'administrer les sacrements et de pardonner les péchés, le pouvoir de porter des décisions sur la vraie doctrine, d'exclure les contradicteurs et de les frapper de l'excommunication mineure, c'est-à-dire d'exclure de la communion comme membres indignes, les pécheurs publics, et cela par une notification publique, mais sans emploi de la force (1).

Ni les réformateurs, ni leurs professions de foi ne reconnaissaient un sacerdoce particulier, c'est-à-dire un pouvoir spirituel conféré par le sacrement de l'Ordre. A la place de ce sacerdoce, ils admettaient un sacerdoce général qui appartient à chacun par le Baptême. Le *ministerium* dont il est question dans les passages cités n'appartient à personne en propre, c'est la communauté qui les transmet à un particulier, d'après le mode prescrit (*rite*) (2).

Enfin la confession d'Augsbourg reconnaît aux ministres (appelés aussi *episcopi, pastores*) le pouvoir de porter des ordonnances relatives aux cérémonies ecclésiastiques, mais en spécifiant bien qu'elles sont ἀδιάφορα et n'obligent pas en conscience : telles sont les ordonnances concernant la sanctification du dimanche (3). Mais il s'éleva des dis-

(1) *Conf. Aug.* P. II. p. 39 : Cum igitur de jurisdictione Episcoporum quaeritur, discerni debet imperium ab ecclesiastica jurisdictione. Porro secundum evangelium seu, ut loquuntur, de jure divino, nulla jurisdictio competit Episcopis ut Episcopis, hoc est his, quibus commissum est ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.

(2) *Art. Schmalc.* p. 353 : Quare necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros. — Cf. CALV. *Inst.* IV, 18, 13-17 Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, ut modo diximus, hoc non item... Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae.

(3) *Conc. Aug.* p. 43 : Talis est observatio diei Dominicae, Paschatis, Pentecostes et similium feriarum et rituum. Nam qui judicant ecclesiae

cussions parmi les protestants d'Allemagne sur la question de savoir jusqu'à quel point il fallait suivre ces ἀδιάφορα usités dans l'Eglise catholique, quand, par exemple, un gouvernement catholique l'exigeait par la force. Alors la formule de concorde décida qu'il ne fallait pas suivre comme ἀδιάφορα les cérémonies qui sont contraires à l'Evangile, ou qui ne sont que des rites frivoles (1). C'était encore là présenter indirectement la doctrine des réformateurs et des livres symboliques comme la règle suprême des cérémonies religieuses ; on considérait ces dernières comme des actes indifférents, tant qu'elles ne touchaient pas aux principes de foi des protestants et les laissaient intacts.

Les sectes protestantes qui aboutirent à un subjectivisme tel, qu'elles poussèrent à l'extrême la certitude subjective sur l'inhabitation et sur l'illumination du Saint-Esprit, considérèrent le sacerdoce, aussi bien que le ministère, comme une institution réservée exclusivement à des personnes déterminées. Les symboles considérèrent au moins le ministère en général comme une institution divine *(de jure divino)* et prétendirent que la collation de la fonction à quelques-uns devait se faire par l'élection de la communauté, *de jure humano*. Les anabaptistes et les quakers rejetèrent ces deux assertions ; ils n'admirent aucun magistère ordinaire ; aussi dans les assemblées religieuses laissaient-ils prêcher celui qui se sentait poussé et illuminé par le Saint-Esprit (2). Avec ces principes il était difficile de maintenir l'ordre dans les assemblées des sectes religieuses ; cela devint d'autant plus impossible quand celles-ci acquirent peu à peu une grande extension, comme cela advint chez les réformés et chez les luthériens. C'est pourquoi Mélanchton voulait conserver même la hiérarchie ecclésiastique, telle qu'elle existe dans l'Eglise catholique, au moins avec ses pleins pouvoirs *ex jure humano*, pourvu

auctoritate pro Sabbato institutam esse diei Dominici observationem tanquam necessariam, longe errant.

(1) *Form. Conc.* p. 790 sq. — (2) Cf. Hagenbach, *Dog. Gesch.* 608.

qu'elle s'obligeât à cesser la lutte contre les communions protestantes (1).

La diffusion du protestantisme fit encore plus fortement sentir le besoin de recourir aux princes séculiers, pour maintenir l'ordre dans les affaires ecclésiastiques. Les protestants obtinrent d'autant plus facilement la protection des princes que ceux-ci, particulièrement en Allemagne, poussés par leurs intérêts matériels qu'ils s'entendaient bien à satisfaire, dans la sécularisation des biens ecclésiastiques, furent, dès le début, les plus puissants défenseurs et promoteurs du protestantisme. Ils s'en servaient comme d'un moyen pour étendre leur souveraineté et sauvegarder, en face de l'empereur, leur indépendance. C'est ainsi que les articles de Smalkalde (2) invitent les princes non seulement à protéger les églises protestantes, à s'occuper de la convocation des synodes, mais encore à faire opposition au pape, lorsqu'il empêcherait ces églises de prêcher la vraie doctrine et de régler elles-mêmes leurs affaires religieuses.

En fait cependant l'église protestante devint de plus en plus soumise au gouvernement civil, et les théologiens s'essayèrent, de différentes manières, à justifier théoriquement cette dépendance établie effectivement. Dans son livre « Du droit des princes protestants » (1692), Thomasius défendit le système territorial, en attribuant aux princes le droit d'ordonner les affaires religieuses dans leur territoire. Déjà, à la paix de Westphalie (1648), on avait reconnu aux princes le *jus reformandi,* en le restreignant à l'année normale (3). D'autres établirent le système épiscopal, d'autres le système synodal ; dans ce dernier, on appliquait le mieux les opinions primitives des réformateurs, d'après lesquelles le pouvoir réside dans les com-

(1) *Apol. Conf.* Aug. p. 204. — (2) Pag. 350 sq.

(3) Année normale (*annus decretorius*). C'est l'année 1624 appelée année normale, parce qu'elle fut le terme convenu pour régler les nouvelles situations juridiques introduites par la réforme: (Note du traducteur.)

munautés ecclésiastiques. Le système épiscopal, au contraire, admettait que le pouvoir ecclésiastique avait été transféré des évêques catholiques aux princes, sans pouvoir même avancer un semblant de preuve en faveur de cette prétention.

§ 42

Doctrine du concile de Trente concernant les sources de la foi.

Le concile de Trente avait fait lire publiquement le symbole de Nicée, dans sa troisième session (4 février 1546), et terminé par là ses séances préliminaires. Il lui restait à délibérer et à décréter sur les articles de foi attaqués par les réformateurs et sur la réforme des mœurs. Le premier thème qui s'offrait à lui, c'était la fixation précise des sources de la foi, d'autant plus que les protestants avec leur principe formel de la suffisance de la sainte Ecriture avaient jeté par dessus bord les doctrines essentielles de la religion chrétienne et introduit une grande confusion dans la foi elle-même. Les théologiens, qui prirent part aux discussions préliminaires du concile de Trente dans les congrégations particulières et générales, ramenèrent à quatre propositions les affirmations des protestants relatives aux sources de la foi : 1° la sainte Ecriture est la seule source de la foi, et la tradition ne contient que des additions humaines non essentielles ; 2° parmi les livres de l'Ancien Testament il ne faut admettre dans le canon des livres saints que les livres protocanoniques, et parmi ceux du nouveau il faut exclure ceux qui sont appelés ἀντιλεγόμενα ; 3° comme texte authentique, il n'y a que le texte original ; 4° chaque fidèle a le droit d'interpréter librement la sainte Ecriture, parce qu'il est intérieurement illuminé par le Saint-Esprit pour en comprendre le sens avec certitude. Le concile opposa à ces erreurs la doctrine de l'Eglise sur les sources de la foi, en deux décrets : l'un intitulé « des écri-

tures canoniques » et le second « de l'édition et de l'usage des livres saints ».

1. A côté de la sainte Ecriture il y a une seconde source de la foi : c'est la tradition apostolique orale. Notre-Seigneur Jésus-Christ, en effet, a d'abord prêché l'évangile de vive voix et ordonné à ses Apôtres de l'annoncer à tous les peuples. La vérité apportée du ciel par le Christ est renfermée dans la sainte Ecriture et dans les traditions orales que les Apôtres ont reçues de la bouche même de Notre-Seigneur ou par l'inspiration du Saint-Esprit, qu'ils ont eux-mêmes prêchées et qu'ils nous ont ainsi transmises. Les premiers théologiens, ceux qu'on peut appeler les Pères de la théologie, ne se sont pas attardés à démontrer l'importance et l'autorité de la tradition. Mais si la vérité révélée est renfermée dans la sainte Ecriture, aussi bien que dans la tradition orale, il faut alors admettre comme de foi divine et toutes les vérités révélées par le Christ et toutes les vérités transmises oralement; il faut observer avec un profond respect les prescriptions disciplinaires qui nous viennent des Apôtres et qui nous ont été transmises par la tradition orale. Par rapport au contenu des traditions apostoliques orales, dont quelques-unes ont rapport aux vérités de foi et aux lois divines et d'autres aux affaires purement disciplinaires (*juris ecclesiastici*), les Pères ajoutèrent un anathème contre celui qui *traditiones praedictas sciens et prudens contempserit*, tandis que, pour les écrits canoniques, celui-là est déjà frappé d'anathème qui ne les admet pas.

Sarpi et les protestants reprochent aux Pères d'avoir porté un anathème contre les contempteurs des traditions, sans spécifier nommément quelles sont ces traditions. Mais le reproche s'évanouit de lui-même, si l'on considère l'union intime des traditions apostoliques avec l'Eglise, dont les protestants ont, il est vrai, rejeté l'autorité. Les Pères disent dans le même décret qu'il faut vénérer, à l'égal des saintes Ecritures, les traditions qui ont rapport à des

doctrines de la foi ou des mœurs et qui ont été enseignées par le Christ ou inspirées par le Saint-Esprit et conservées comme telles dans l'Eglise catholique. Les Pères désignent bien par là quelles sont les traditions qui doivent être admises et vénérées par les fidèles, puisqu'ils s'en rapportent pour toutes ces traditions à l'Église, comme à la gardienne des traditions, comme à celle qui doit aussi nous éclairer sur la canonicité des livres saints. On ne peut pas exiger et attendre des Pères une nomenclature de toutes les traditions particulières, pas plus qu'une nomenclature de toutes les doctrines qui sont renfermées dans la sainte Ecriture.

2. Sur le canon des Ecritures, le concile renouvelle les décrets des conciles tenus à Carthage à la fin du IVe siècle et au début du Ve siècle. Ces décrets étaient universellement reçus dans l'Eglise ; ils reconnaissaient une égale valeur aux livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament et aux 27 livres du Nouveau.

3. Beaucoup plus nombreuses furent les discussions qui précédèrent le décret par lequel le concile recommande pour la Bible une édition ou une traduction déterminée. Depuis l'invention de l'imprimerie, la sainte Ecriture avait été traduite en de nombreuses langues et reproduite en une multitude d'exemplaires. A ces nombreuses éditions et traductions du XVe siècle s'en ajoutaient, presque chaque année, de nouvelles dans les divers pays. Les réformateurs avaient enseigné que la lecture des saints livres est le moyen naturel, pour chaque fidèle en particulier, d'acquérir la connaissance des doctrines du Christianisme. Ils traduisirent eux-mêmes les saints livres et y introduisirent leurs idées religieuses par des additions ou des changements au texte inspiré. La manière merveilleuse dont Luther s'entendit à rendre la sainte Ecriture dans un langage populaire fit de sa traduction le livre de prédilection du peuple et lui assura une diffusion vraiment prodigieuse. Cet état de choses ne permettait pas aux Pères

de douter que les intérêts de la foi ne rendissent nécessaire une explication de l'Eglise à ce sujet. Dans les congrégations quelques Pères avaient proposé de recommander particulièrement le texte original et de le désigner comme celui qui ferait loi dans les discussions élevées au sujet des diverses variantes. Mais de nombreuses difficultés rendaient cette recommandation impraticable. D'une part, la connaissance de l'hébreu et du grec n'était pas alors répandue dans les écoles de théologie, comme de nos jours ; elle était plutôt rare. D'autre part, les Juifs avaient laissé se glisser quelques fautes dans le texte original hébreu et l'Eglise ne pouvait contrôler ce texte aussi rigoureusement que la traduction latine. On découvrit d'ailleurs plus tard que les traductions notamment les latines avaient pour elles des manuscrits plus anciens que le texte original hébreu.

Les Pères durent partir de cette hypothèse que le Saint-Esprit, qui depuis le commencement dirige l'Eglise en toute vérité et la préserve de toute erreur dans les choses de la foi et des mœurs, lui a préparé aussi les moyens nécessaires à cet effet et l'a toujours assistée de son secours dans la pratique. Parmi ces moyens mis à la disposition de l'Eglise enseignante se trouve en première ligne la sainte Ecriture sur laquelle on s'est toujours appuyé dans toutes les décisions conciliaires. Par conséquent, il appartient à l'Eglise de décider, avec l'assistance du Saint-Esprit, quelle édition de la sainte Ecriture doit être mise en usage pour atteindre ce but et pour établir solidement les doctrines de la révélation. Le concile déclare donc que, parmi toutes les éditions latines de la sainte Ecriture, il faut considérer la Vulgate *(haec ipsa vetus et vulgata editio)* comme l'édition authentique, à laquelle il faut se rapporter dans toutes les disputes et les explications dogmatiques. On appelle authentique (αὐθέντης : premier auteur) un document qui a été composé et signé par son auteur ; est authentique une déclaration ou une interprétation de loi qui émane du législateur lui-même et qui doit être reconnue comme la norme

décisive dans les cas donnés. Le concile appelle la Vulgate une édition authentique, en ce sens qu'elle doit être regardée comme émanant de l'autorité de l'Eglise et confirmée par elle ; elle ne peut donc pas plus renfermer d'erreurs dans les questions de foi ou de mœurs que l'Eglise universelle ne peut en proposer ni accréditer. Le concile n'a pas voulu, sans doute, déclarer la Vulgate exempte de toute faute ; il n'a pas voulu dire que le texte de cette époque n'a pas besoin d'amélioration, non plus que donner à cette édition la préférence sur le texte original dans toutes les leçons, puisqu'il a lui-même, à la fin des sessions, recommandé au pape de faire une revision de la Vulgate.

On n'a pas le droit d'objecter que l'inspiration du Saint-Esprit n'a agi que sur l'auteur et non pas sur le traducteur, que par conséquent le texte primitif est seul à renfermer la parole de Dieu authentique et dès lors infaillible. Ce raisonnement n'aurait de force probante pour le texte original que dans le cas où nous posséderions encore l'autographe des auteurs inspirés. Mais Dieu a permis, et certainement dans des vues souverainement sages, que les autographes aient péri, afin que les fidèles ne s'attachent pas principalement à des choses accessoires. Le Saint-Esprit a inspiré, avant tout, les vérités et les pensées, qui peuvent nous être communiquées aussi clairement et aussi complètement dans une traduction que dans la langue même de l'auteur ; le texte original cependant mériterait la préférence, si nous pouvions établir qu'il est pur et non falsifié. Mais, même dans ce cas, le texte original n'aurait pas essentiellement une plus grande importance. Bien que l'inspiration du Saint-Esprit, en effet, intervienne dans la rédaction des pensées inspirées, il ne faut pas cependant attribuer la parole extérieure de l'Ecriture à Dieu comme à son unique premier auteur. Les divers Apôtres nous racontent, en des termes différents, des événements et des vérités qui sont au fond les mêmes. Les termes employés revêtent les caractères particuliers de l'auteur inspiré. Dieu

a voulu que chaque fidèle de la société chrétienne fût un membre vivant de celle-ci et fût amené à la foi par l'enseignement de la société ; il a voulu aussi que la conservation et la prédication de la vérité céleste fussent exclusivement confiées à la société. L'autorité qui reviendrait au texte original, dans le cas où il aurait été conservé intact, n'aurait pour nous que l'autorité de l'Eglise elle-même, puisque c'est celle-ci qui pourrait seule nous en garantir l'authenticité par un usage constant. Tout cela s'applique bien à la Vulgate, et c'est pourquoi l'Eglise l'a déclarée édition authentique, c'est-à-dire édition à laquelle on doit reconnaître la plus haute autorité. La Vulgate n'est pas pour cela infaillible dans toutes ses parties et dans toutes ses expressions. Les Pères du concile de Trente n'ont pas voulu lui attribuer une exactitude absolue ; ils ont même demandé au pape d'en entreprendre une revision qui consisterait surtout à en faire la critique historique et à en comparer les leçons diverses.

4. En présence des principes que les réformateurs émettaient sur l'interprétation libre et subjective de la sainte Ecriture et qu'ils justifiaient en invoquant l'illumination intérieure de l'Esprit-Saint, l'Eglise avait le droit et le devoir d'expliquer et d'interpréter infailliblement le sens des saints livres et de présenter l'interprétation unanime des Pères comme la règle et la norme de l'exégèse.

Bien que le protestantisme se fût élevé précisément contre l'autorité de l'Eglise et eût attaqué la doctrine relative à son institution et à sa constitution divine, les Pères du concile de Trente ne traitèrent qu'en passant de la doctrine relative à l'Eglise et en remirent à plus tard la définition. Pour le moment ils avaient plutôt à préciser au moins l'autorité doctrinale de l'Eglise. C'est à elle seule, en effet, que le Saint Esprit a été promis et donné, pour rappeler aux fidèles toutes les vérités que Notre-Seigneur a prêchées sur la terre. Sans une telle autorité vivante et visible, dotée de l'infaillibilité, il serait impossible de

conserver, au sein du genre humain, les vérités surnaturelles, sans aucune altération, il serait également impossible d'avoir une foi complète, pourvue d'une certitude, absolue. Dieu n'a pas promis de communiquer à chacun de nous en particulier l'illumination intérieure de son Esprit-Saint, qui, sans l'intermédiaire d'une autorité extérieure, à la simple lecture des saintes Ecritures et infailliblement, nous mettrait en possession des vérités célestes ; les contradictions respectives entre les diverses manières d'entendre l'Ecriture, chez tous ceux qui ne veulent pas reconnaître l'autorité doctrinale de l'Eglise, sont une preuve évidente contre l'hypothèse de l'illumination interne par l'Esprit-Saint.

§ 43

Doctrines des théologiens postérieurs au concile de Trente sur les sources de la foi, sur la sainte Ecriture, la tradition et le magistère de l'Eglise.

Malgré ses travaux importants et incomparables sur la dogmatique, la Scolastique du moyen âge s'était peu occupée d'ériger en système et de développer les doctrines fondamentales relatives aux sources de la foi, parce qu'on avait généralement alors un sentiment de certitude dans la possession de la foi et on n'éprouvait pas le besoin d'en rechercher les sources. Tout changea, au début du XVI[e] siècle, lorsque les réformateurs attaquèrent précisément ces doctrines et voulurent établir une religion nouvelle, sans le fondement qui était le seul sûr et nécessaire. A l'exemple de Pierre Lombard et de saint Thomas, on avait soulevé au moyen âge quelques questions au sujet de l'autorité du magistère doctrinal de l'Eglise, mais ce n'était qu'à l'occasion de la doctrine des vertus théologales, ou même à l'occasion de la doctrine de la foi ; à partir du concile, au contraire, la doctrine des sources de la foi fut traitée comme une discipline spéciale, sous le nom de *Loci theologici*, ou

de *Loci communes* et devint comme une introduction à la dogmatique. Melchior Cano composa un ouvrage remarquable sous ce titre de *Loci Theologici* (1) ; Stapleton écrivit les 12 livres *Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica* (Paris 1579) (2) et Bellarmin donna, dans ses controverses, des discussions très approfondies sur les sources de la foi. Mœhler dans sa *Symbolique*, Perrone dans sa dogmatique, et Franzelin, dans le premier volume de ses ouvrages dogmatiques *de divina traditione*, nous ont récemment donné des travaux remarquables qui tendent à expliquer, d'une manière précise, le rapport organique des sources de la foi entre elles ; non point qu'on n'eût déjà connu avant eux cette question, mais il l'ont mise plus en lumière, en prouvant que le point de départ du protestantisme était insoutenable. Franzelin, avant de présenter ses opinions sur les diverses sources de la foi, expose les mesures que le Christ à prises pour la conservation et la promulgation des vérités révélées, puis s'écartant des opinions reçues jusque-là, il déclare que la tradition est une source plus compréhensive que la sainte Ecriture. Son exemple pour le premier point se recommande à nous pour tous les cas; sur le second il n'est admissible que dans la mesure où la sainte Ecriture n'est devenue source de la foi qu'après la tradition ; mais il ne se recommande pas de cette raison, car alors il ne ferait pas ressortir aussi clairement l'autorité supérieure de la sainte Ecriture comme source inspirée de la foi.

A. Quant aux commandements du Christ relatifs à la propagation et à l'acceptation de sa doctrine par la foi, nous les connaissons par les écrits du Nouveau Testament, pourvu que nous admettions préalablement leur authenticité et leur crédibilité ; nous les connaissons encore par la tradition orale et par les institutions de l'Eglise, en tant qu'elles

(1) Il est cité dans la suite d'après l'édition de Cologne 1574.
(2) Une autre édition parut à Anvers en 1596.

s'accordent effectivement avec celles du Christ. Celui-ci exige de tous ceux qui appartiennent à son Eglise et veulent être sauvés une foi absolue à tout ce qu'il a annoncé, comme vérité du salut, et qu'il a proposé à croire. Celui qui ne croit pas et n'est pas baptisé ne peut être sauvé (Marc. 16, 15 ; Jo. 3, 36). Cette foi divine des apôtres, des disciples et de tous les fidèles du Christ est basée sur la véracité divine qui s'est manifestée dans le Christ et sur les miracles et les prophéties qui ont été des témoignages extrinsèques de la vérité de ses paroles. La première règle relative au contenu de cette foi, c'était la parole sortant de la bouche de Notre-Seigneur. Or le Christ déclare que les livres de l'Ancien Testament renferment la parole de Dieu (Matth. 5, 17 s. ; 22, 31 ; 2 Petr. 1, 21) ; il appelle inspirés les auteurs sacrés à qui cette parole de Dieu a été communiquée. Mais il se place au-dessus des prophètes et se donne comme celui par qui ceux-ci ont parlé, il est venu pour accomplir et parfaire la loi ; il est le Fils de Dieu et il ne fait qu'un avec son Père (Jo. 10, 35), et il exige une foi absolue, une foi comme celle de saint Pierre (Jo. 6, 70). « Nous avons cru et nous avons reconnu que tu es le Christ, le Fils de Dieu ». Cette foi devait être la condition du salut pour tous les hommes jusqu'à la fin du monde, ainsi que l'Apôtre saint Paul le rappelle souvent dans ses épîtres, et elle devait être la même, quant au motif et quant à l'objet, chez tous les hommes. « Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » dit l'Apôtre, (*Ephes.* 4, 4). Notre-Seigneur lui-même dans son enseignement public n'a prêché que de vive voix, et il a parcouru toute la Palestine, afin de jeter partout la semence de l'Évangile. Et, pour avoir des coadjuteurs et des successeurs dans ce magistère oral, il s'est adjoint, dès le début, les Apôtres ; il les a initiés à sa manière d'enseigner et leur a ordonné de continuer son œuvre, lorsqu'il serait lui-même revenu à son Père, de le remplacer dans sa forme visible et de former sous la direction de Pierre, le prince des Apôtres, un corps bien uni dont il voulait être lui-

même le chef invisible. Lorsqu'il monta au ciel, il leur donna à tous l'ordre d'aller dans le monde entier et d'enseigner à tous les peuples ce qu'il leur avait enseigné à eux-mêmes (Math. 28, 20). Il promit encore à ses Apôtres le Saint Esprit qui devait tenir sa place (Jo. 14, 16-18; 15, 26) et, à la première Pentecôte, il le leur envoya réellement, pour qu'il les conduisît en toute vérité et leur rappelât tout ce qu'il leur avait enseigné lui-même. En même temps, Notre-Seigneur a constitué la communauté des fidèles en une société bien ordonnée, ayant saint Pierre pour chef monarchique, les apôtres et leurs successeurs pour supérieurs et dépositaires de l'autorité doctrinale, presbytérale et pastorale ; à cette société devaient appartenir tous les fidèles pour en être les membres vivants ; c'est par cette société enfin et en elle qu'ils possèdent fidèlement les vérités du ciel et qu'ils obtiennent la jouissance des trésors de grâces mérités par le Christ. Celui qui ne veut pas écouter l'Eglise doit être traité comme un païen et un publicain (Matth. 18, 17).

Par rapport au magistère doctrinal, Notre-Seigneur a imposé à ses Apôtres un double devoir, qui devait passer à leurs successeurs, d'abord le devoir de conserver sans altération et dans son intégrité le trésor de la vérité (Marc 16, 15), et ensuite le devoir d'en être les interprètes authentiques, de prêcher ces vérités à tous les hommes avec l'autorité même d'ambassadeurs de Dieu, préservés d'erreur et dotés de l'infaillibilité même « Et comment croiront-ils, ceux qui n'ont pas entendu ? Et comment entendront-ils, sans prédicateurs ? et comment les prédicateurs prêcheront-ils s'ils ne sont pas envoyés ? (Rom. 10, 14) ». Les saintes Ecritures ne disent nullement que Notre-Seigneur ait imposé aux Apôtres l'obligation de rédiger par écrit les doctrines révélées, mais elles disent bien que les Apôtres ont laissé des successeurs établis par eux. Cependant les Apôtres eurent quelques privilèges et prérogatives de plus que leurs successeurs ; à ceux-ci ils imposèrent, au reste, la même obligation d'enseigner qu'ils avaient eux-

mêmes reçue de Notre-Seigneur (1 Tim. 4, 13 ; 6, 13 ; 14 ; 2 Tim. 1, 6-8). Les Apôtres avaient reçu, d'après saint Matthieu 28, 20, la mission de prêcher dans le monde entier, tandis que leurs successeurs ne furent nommés que pour des districts déterminés, Timothée pour Ephèse, Tite pour la Crète. Ceci démontre bien, de la manière la plus irréfutable, quelle était la tradition et l'organisation de la primitive Eglise. Les Apôtres, comme envoyés par Dieu dans le monde entier, avaient encore un autre privilège l'infaillibilité personnelle. C'est uniquement par ce privilège, en effet, qu'ils étaient capables de remplir leur mission. « Mais je pense que moi aussi j'ai l'Esprit de Dieu », c'est-à dire aussi bien que les autres Apôtres, dit l'Apôtre saint Paul (1 Cor. 7, 40). L'infaillibilité donné aux Apôtres n'implique pas, par elle-même, de nouvelles révélations ; cela est évident pour l'infaillibilité de l'Eglise, mais les paroles de Notre Seigneur supposent bien qu'il y eût encore d'autres révélations faites aux Apôtres. « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter encore. Lorsque l'Esprit de vérité viendra, il vous enseignera toute vérité, car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira ce qu'il a entendu et il vous annoncera ce qui doit venir (Jo. 16, 12, q.) » Beaucoup d'interprètes supposent, d'après ces paroles (1), que le Saint-Esprit a inspiré aux Apôtres non seulement de rédiger les livres du Nouveau Testament, mais, qu'il leur a communiqué aussi, sur quelques points, de nouvelles révélations destinées à tous les fidèles. Ces points ne peuvent pas avoir été nombreux ; car les définitions précises des vérités prêchées aux Apôtres par le Christ, ou même les conséquences qui en découlaient n'avaient pas besoin d'être communiquées formellement aux Apôtres ; l'infaillibilité leur suffisait bien. Il faudrait supposer d'ailleurs que l'Evangile, tel que le Fils de Dieu fait homme

(1) MELCH. CAN. *Loci th.* XI, 6, 370 : Nihil per se ad ecclesiae fidem attinere, nisi quod Christo et Apostolis *revelantibus* accepit. FRANZELIN q. c. p. 41. (ed. 2).

l'avait prêché, n'avait eu nullement besoin d'être complété par le Saint-Esprit et par les Apôtres.

Nous pouvons bien admettre cependant que quelques points de doctrine ont été révélés par le Saint-Esprit aux Apôtres, après qu'il fut descendu en eux ; les Apôtres en effet sont considérés (Eph. 2, 20) comme les fondements sur lesquels aussi bien que sur la pierre angulaire du Christ est bâtie l'Eglise.

Il nous est permis de mettre au nombre de ces points de doctrine l'explication que donnent les Apôtres de l'inspiration des livres qu'ils ont eux-mêmes composés et au moyen desquels ils ont transmis leur doctrine à l'Eglise tout entière ; de ce nombre sont également les explications concernant le Baptême conféré aux enfants et que l'on ne peut recevoir qu'une fois, la relation de la Confirmation au Baptême, la subdivision de l'Ordre en trois degrés ; le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat. L'Apôtre saint Paul (1 Cor. 7) distingue également, par rapport à la loi morale, des devoirs qu'il prêche au nom de Dieu ou du Christ (Gal. 5, 2) et d'autres qu'il impose lui-même, en vertu de son pouvoir ecclésiastique, *ex jure ecclesiastico* (2 Cor. 12, 10). Il ressort de là que le mot *tradition apostolique* a une importance particulière et prouve suffisamment qu'une doctrine de foi est de révélation divine, si elle est clairement exprimée dans cette tradition. Il faut cependant examiner ici si les Apôtres ont communiqué à l'Eglise une doctrine comme révélation divine et l'ont établie comme un objet de foi divine imposé à tous les chrétiens, ou s'ils ont simplement porté une ordonnance disciplinaire en vertu de leur pouvoir de juridiction ecclésiastique, comme ils le firent dans les décrets du concile de Jérusalem.

Si nous admettons encore, d'une part la primauté promise (*Matth.* 16, 18) et donnée plus tard par le Christ (Jo. 21. 15 ss.) à saint Pierre comme pouvoir suprême de docteur, de prêtre, et de pasteur, d'autre part l'infaillibilité qui lui a été assurée, qui doit rester dans l'Eglise et se transmettre

aux successeurs de Pierre dans toute son étendue et avec tout son contenu, nous trouvons là, esquissée à grands traits, l'institution par Notre-Seigneur du magistère authentique dans son Eglise, tel qu'il nous est décrit par la sainte Ecriture. La tradition nous enseigne d'ailleurs, ainsi que cela ressort des trois premiers volumes de l'histoire des dogmes, que ce magistère a été continué et développé par l'Eglise de la manière voulue par le Christ ; qu'il a effectivement accompli la tâche de conserver l'Evangile dans sa pureté, de l'expliquer et de le prêcher à l'univers ; que les Pères, comme saint Irénée et Tertullien, ont toujours renvoyé les hérétiques à ce magistère pour y recouvrer la vraie foi. L'histoire, au reste, nous démontre aussi clairement que le magistère de l'Eglise a toujours eu la prétention d'être l'interprète de la foi établi par le Christ.

La raison enfin, partant de la foi en la divinité du Christ, nous oblige à admettre la conséquence suivante : puisque Notre-Seigneur Jésus-Christ voulait donner en propre à tous les hommes les vérités qu'il avait apportées du ciel, fonder et solidement établir l'unité de la foi et de la religion pour tous les hommes, il devait établir dans son Eglise une autorité authentique et infaillible ; puisqu'il voulait constituer et organiser son Eglise, de la manière la plus parfaite, et en faire son corps mystique, il devait aussi continuer à vivre en elle et achever en elle son œuvre, de la manière même où il l'avait déjà commencée sur la terre. D'autre part, ces institutions du Christ correspondaient parfaitement aux besoins des hommes. La nature de l'homme est ainsi faite par Dieu, que la foi aux vérités surnaturelles, son unité et sa certitude ne peuvent s'établir chez tous les hommes que par une autorité divine, légitime et perpétuelle.

Il ressort clairement de là que le protestantisme, qui, loin de reconnaître le magistère authentique et infaillible de l'Eglise, le rejetait absolument, s'attaquait par là même aux éléments essentiels de la religion chrétienne ; non seulement il rendait impossible l'unité et l'universalité de

la foi divine chez tous les chrétiens, mais encore il foulait aux pieds la sainte Ecriture et la tradition, bien qu'au début il voulût reconnaître à la première exclusivement l'autorité d'une source de la foi. Cependant les Apôtres et leurs successeurs, qui constituent le magistère de l'Eglise, avaient été établis par le Christ et dotés de l'assistance du Saint-Esprit pour prêcher de vive voix l'Evangile à l'univers entier. Ainsi dans les premiers siècles de l'Eglise, la parole orale, la prédication orale, était le seul moyen par lequel l'Eglise annonçait et répandait les vérités de la foi ; c'est peu à peu seulement que la parole de Dieu fut écrite et recueillie par les Apôtres ou leurs disciples, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint ; l'Eglise trouva dans cette parole écrite un moyen très utile, mais non pas absolument nécessaire, de s'assurer un document divin sur sa propre fondation. Elle possédait, en outre, par là, l'expression absolument fidèle d'une grande partie des vérités enseignées par l'Homme-Dieu ou révélées aux Apôtres par l'Esprit-Saint, et ce moyen servit beaucoup, avec la prédication orale, à la conservation de l'Evangile dans sa pureté et à sa diffusion.

Si nous considérons l'ordre chronologique des sources de la foi, le magistère de l'Eglise nous apparaît comme le premier moment, celui-là même qui précéda la rédaction écrite et la tradition orale des vérités révélées (1), d'autre part, comme la *regula proxima* de la foi de chacun, parce que tout homme doit d'abord s'adresser à l'Eglise qui porte annonce et interprète les vérités de foi. L'Eglise ne prouve pas son autorité par la sainte Ecriture seule ; cette autorité, elle l'a reçue d'abord du Christ. La sainte Ecriture est, il est vrai, inspirée par l'Esprit-Saint et tire de là sa grande dignité, mais c'est seulement par l'Eglise qu'elle est suffisamment accréditée auprès de nous (2).

(1) Cf. MELCH. CAN. *Loci th.* III, 3 (p. 94) : Ecclesiam esse antiquiorem scriptura fidemque perinde ac religionem sine scriptura constare.

(2) MELCH. CAN. *l. c.* p. 95 : Constat rursus fidei doctrinam in ecclesia

B. Le protestantisme admettait encore au début l'inspiration de la sainte Ecriture par l'Esprit-Saint et empruntait à l'Eglise le canon des saints livres. Il s'ensuivit que les discussions des théologiens se concentrèrent sur d'autres points et surtout sur les points de controverses suivants, à savoir : 1° que la sainte Ecriture, quoique d'une très grande autorité, n'est pas la seule source, ni une source suffisante de la foi, parce que, d'une part, elle ne renferme pas toutes les vérités révélées et que d'autre part, à cause de son contenu mystérieux, elle a besoin d'un interprète ; 2° que la sainte Ecriture ne suffit pas non plus par elle-même à prouver son inspiration, son authenticité et son intégrité.

1 Les théologiens démontrèrent, avec les preuves les plus concluantes à l'appui, que la sainte Ecriture ne suffit pas comme source unique de la foi. Melchior Cano (1) et Bellarmin (2) font remarquer que la foi chrétienne avait déjà pris une grande extension, avant que les livres saints du Nouveau Testament fussent rédigés et que des siècles s'écoulèrent, avant que les livres inspirés eussent été réunis en un recueil universellement reçu. La sainte Ecriture n'est donc pas absolument et nécessairement une source de foi. Les saints livres ne nous indiquent nulle part que leurs auteurs aient voulu donner une exposition complète des vérités de la foi chrétienne ; ces livres, particulièrement les épîtres, font même remarquer expressément qu'ils n'ont été composés, qu'à l'occasion de circonstances accidentelles. Les protestants eux-mêmes admettaient quelques doctrines de foi qui ne sont pas exprimées une seule fois, même d'une manière obscure ou indirecte, dans la sainte Ecriture, telles que la non-réitération du Baptême, le canon et l'inspiration de tous les livres canoniques (3). Les saintes Ecritures disent assez clairement et en maints

primitiva non ab scripturis habuisse auctoritatem, sed contra scripturas a traditione.

(1) *Loci th.* l. III. c. 3.

(2) *Controv.* De verbo Dei IV, c. 4. — (3) *Bellarm.* l. c.

endroits que tous les discours et tous les actes de Notre-Seigneur ne sont pas rapportés dans les livres saints (Joan. 21, 25), que les enseignements oraux des Apôtres doivent compléter le contenu de la sainte Ecriture (1). L'enseignement par la sainte Ecriture toute seule n'est pas pour la généralité des hommes un moyen propre à établir et à répandre la foi aux vérités de la religion. Le Fils de Dieu fait homme n'a enseigné que de vive voix et a donné à ses Apôtres l'ordre de prêcher aussi oralement.

2. La sainte Ecriture ne suffit donc pas comme source unique de la foi ; car son contenu relatif aux doctrines de foi est obscur et mystérieux ; ce n'est qu'une somme de mystères surnaturels. Une connaissance exacte et une acceptation par la foi aussi bien que la conservation dans toute sa pureté du contenu de la sainte Ecriture dépassent, en effet, les forces naturelles de l'homme. Les réformateurs, il est vrai, et Luther en particulier l'ont bien reconnu ; mais ils n'ont pas pour cela admis la nécessité d'un magistère infaillible ; bien plus, ils ont prétendu que le Saint-Esprit, qui inspire les auteurs des livres saints et donne à chacun de nous l'illumination de la foi, fait arriver ainsi chacun de nous par la lecture des saintes Ecritures à la véritable intelligence de leur contenu. Luther compare ainsi la sainte Ecriture à un sacrement et la lecture de cette Ecriture à une action sacramentelle, qui produit infailliblement en chacun de nous, par la grâce de l'Esprit-Saint, la véritable intelligence de son contenu. On peut bien imaginer la posssibilité d'une telle institution qui aurait Dieu pour auteur ; mais on ne peut en admettre la réalité, parce que il n'y a point de preuve qui l'établisse, et elle contredirait l'histoire et l'expérience. Il n'y a point de preuve, parce que le Christ n'a fait aucune promesse à cet égard, qu'il n'a jamais donné mission de rédiger ses doctrines par écrit et qu'il ne pouvait pas établir un tel sacre-

(1) 1 Cor. 11, 2 ; 2 Thess. 2, 14 ; 2 Tim. 1, 32 ; saint Jean 12.

ment, puisque les livres saints du Nouveau Testament n'existaient pas encore au temps de Notre-Seigneur. La foi devait se communiquer par la prédication et non par la lecture (Rom. 10, 14). Cette institution contredit, en outre, l'histoire et l'expérience, car les divergences d'interprétation de la sainte Ecriture, remarquées chez les hérétiques qui se sont séparés de l'Eglise, sont un témoignage irrécusable, contre cette prétendue illumination interne faite par l'Esprit-Saint. La sainte Ecriture dit même que l'assistance du Saint-Esprit nécessaire à la conservation, à l'intelligence véritable et infaillible du contenu de la révélation n'a été assurée qu'au magistère authentique de l'Eglise, c'est-à-dire à celui qui est revêtu de la primauté (Matth. 16, 18; Luc 22, 32; Jo. 21, 15 sq.). Bellarmin (1) déduit de ce fait que l'histoire et l'expérience nous manifestent l'insuffisance de la raison humaine à conserver la foi dans sa pureté la preuve de la nécessité d'une autorité extérieure visible, pour trancher les difficultés. Car le juge qui décide dans ces circonstances ne peut être ni une autorité purement invisible, ni le libre examen de chaque homme qui se prétendrait arbitrairement éclairé par l'Esprit-Saint, ce doit être, au contraire, une autorité publique possédant tout à la fois l'infaillibilité et un plein pouvoir judiciaire. « Ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel (Matth. 16, 18) ».

En se détachant ainsi de cet organisme vivant de l'Eglise visible qu'anime l'Esprit-Saint et de son magistère infaillible, le protestantisme s'est peu à peu émietté ; il est devenu le jouet de l'esprit de secte, pour arriver enfin à une dissolution progressive de la foi (2), de sorte qu'aujourd'hui les communions protestantes n'exigent pas même la profession de foi en la divinité du Christ. Le protestantisme fit ainsi disparaître peu à peu non seulement l'unité de la foi,

(1) *De verbo Dei* III c. 9. — (2) Cf. Melch. Can. *Loci th.* XII, 6.

mais la foi elle-même. Et lorsque contrairement à son principe formel qui consistait dans la négation de toute autorité extérieure en matière de foi, le protestantisme voulut conserver encore, à tout prix, une unité dans la confession religieuse, il fut obligé de se rallier à une autorité humaine, à des livres symboliques déterminés ou aux opinions de certaines écoles qui n'ont aucun droit à invoquer en leur faveur une assistance divine (1).

3. On peut bien tirer de la sainte Ecriture quelques preuves de l'inspiration des livres saints du Nouveau Testament par le Saint-Esprit. Bellarmin indique, comme preuves, d'abord les prophéties renfermées dans ces livres et l'accomplissement de ces mêmes prophéties, ensuite l'accord parfait entre tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament; accord qui prouve encore que le témoignage apporté par les livres du Nouveau Testament en faveur de l'inspiration des livres de l'Ancien Testament conserve sa valeur pour établir leur propre origine divine. Bellarmin indique enfin, comme preuves, les miracles qui ont été accomplis pour confirmer le contenu des saints livres et qui y sont rapportés. Les théologiens protestants du XVII[e] siècle suivirent cet exemple et ajoutèrent encore quelques critères, qui pour la plupart ne prouvaient rien(2), ou qui ne prouvaient pas autre chose que la divinité du Christianisme : c'étaient, par exemple, la sublimité des mystères chrétiens, la sainteté de la loi morale, la diffusion merveilleuse de l'Evangile, les martyrs, etc.

Melchior Cano (3), au contraire, avait affirmé énergiquement et à bon droit qu'on ne peut pas tirer de la sainte

(1) Cf. Franzelin, *De divina Trad.* — (2) *De verbo Dei* I. c. 2.

(3) Cf. Dorner, *Gesch. der protest. Theol.* p. 543 et suiv.

(4) *Loci th.* 1. 2. c. 8. (p. 23) : Judicium de scripturis per scripturas ipsas nullo pacto idoneum esse potest... Certe libros Ruth, Esther, Job, esse canonicos, nullo modo ex ipsis scripturis comprobabitur. P. 26 : Nec enim alios libros canonicos habemus sive veteris sive novi Testamenti, quam quos Apostoli probaverunt atque ecclesiae tradiderunt.

Ecriture toute seule une preuve suffisante de l'inspiration de tous les livres canoniques, qu'il faut y ajouter le témoignage de la tradition apostolique et que le magistère infaillible de l'Eglise doit trancher avec autorité les discussions qui pourraient s'élever sur l'inspiration de quelques livres en particulier. L'Eglise, d'après lui, porte ce jugement en examinant soigneusement, sous la direction de l'Esprit-Saint, les témoignages de la tradition et en comparant leur contenu avec celui des autres livres inspirés et avec la connaissance qu'elle a de sa propre foi. Par là l'Eglise ne confère pas aux écrits canoniques une autorité divine ; elle ne fait qu'attester cette autorité (1) par la tradition et nous en donner la certitude. Les décrets des conciles généraux ont besoin pour avoir leur effet de l'approbation du pape qui a l'autorité suprême ; pour déterminer le fait de l'inspiration des saints livres, il en va autrement : ce n'est pas le magistère de l'Eglise qui donne à ceux-ci leur valeur divine, mais au contraire ces livres ont été déjà transmis à l'Eglise comme divins et il ne lui reste qu'à témoigner qu'elle les a reçus ; et ce témoignage, elle le donne sous la direction de l'Esprit-Saint. Nous traiterons dans le prochain paragraphe quelques questions spéciales relatives à l'inspiration.

Mais ce que nous venons de dire suffit pour affirmer que le lien organique entre la sainte Ecriture, d'une part, et le magistère de l'Église et la tradition, de l'autre, ne doit pas être rompu, si on veut conserver à l'Ecriture son autorité divine.

C. Nous avons déjà parlé de la tradition apostolique dans les subdivisions A et B. Au début des discussions passionnées sur le principe formel du protestantisme, les réformateurs considérèrent la tradition orale comme une source très douteuse des opinions religieuses ; ils la prirent tout au plus pour une chose indifférente dans les questions ac-

(1) *Ib.* p. 34. Cf. Bellarm. *De concilior. aut.* II, 12.

tuelles, lorsqu'ils n'étaient pas obligés eux-mêmes d'y recourir pour défendre les propositions de foi attaquées. On entendait par le mot *traditio*, et surtout par le pluriel *traditiones* les doctrines et les usages religieux transmis seulement par voie orale, sans que chez les protestants il leur fût reconnu une origine apostolique ; on entendait aussi par là le contenu matériel de la tradition. Dans ce sens, le concile de Trente (Sess. 4) parle aussi des *traditiones apostolicae*. Mais ces traditions ne doivent pas être séparées de leur union organique avec le magistère infaillible de l'Eglise. Pour mieux accentuer cette union réciproque on a, surtout dans les temps modernes, précisé tout d'abord d'une manière plus juste le concept de tradition. A côté de la tradition au sens objectif, Moehler (1) établit encore la tradition au sens subjectif, et il entend par cette dernière la conscience que l'Eglise a d'avoir sous sa garde le trésor de la vérité : cette conscience se manifeste, à l'extérieur, par la prédication orale et par la tradition ; c'est là la tradition unie au magistère authentique de l'Eglise. Franzelin (2) fait la même distinction, et il appelle active cette tradition au dernier sens. On appelle encore à plus juste titre la tradition prise dans le premier sens tradition matérielle et la tradition prise dans le second sens tradition formelle, en tant qu'elle embrasse, outre son objet, son sujet lui-même, c'est-à-dire le magistère infaillible de l'Eglise. Les traditions orales, telles qu'elles sont exprimées dans les monuments de la primitive Eglise, n'ont la valeur d'une source de foi que quand le magistère infaillible de l'Eglise proclame comme obligatoire pour tous sa foi divine en ces traditions. Plus encore que la sainte Ecriture, ces traditions ont besoin de la garantie et de l'explication de l'Eglise; on peut les comparer à des symboles sans vie qui ne reçoivent un esprit et un sens que de leur interprète (3). Le concile de Trente in-

(1) *Symbolik*. p. 357 et suiv. — (2) *De div. Trad.* p. 171 sqq.
(3) Melch. Can. *Loci th.* XII, 6.

dique cette union intime des traditions apostoliques avec l'Ecriture, en ce sens qu'il attribue aux traditions une valeur égale à celle des saintes Ecritures. Dans le décret de la quatrième session, il emploie ces expressions : Necnon traditiones ipsas tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas. La tradition, au sens formel, est donc, quant à son contenu, plus étendue que la sainte Ecriture ; elle renferme, en effet, toute la doctrine révélée, tandis que les livres saints ne renferment qu'une partie du trésor des vérités que l'Eglise a reçues de Dieu et qu'elle doit toujours enseigner oralement (1) ; elle est même plus nécessaire que la sainte Ecriture, parce que le Christ l'a établie comme une institution essentielle de son Eglise.

La tradition, considérée au point de vue de son origine et de son contenu, ou plutôt les traditions prises au sens matériel sont classées par Bellarmin (2) en traditions divines, apostoliques et ecclésiastiques (*traditiones divinae*, *apostolicae*, *ecclesiasticae*), selon qu'elles viennent du Christ lui-même et de l'Esprit-Saint ou des Apôtres, après qu'ils eurent reçu le pouvoir (*potestas ministerialis*) du Christ ou enfin de l'Eglise dans les temps post-apostoliques. Cette classification revêt une importance particulière dans le domaine de la morale. Les doctrines de foi que tous les fidèles doivent embrasser *fide divina* ont toutes été révélées par Dieu, et l'Eglise ne reçoit dans le cours des siècles aucune nouvelle révélation de Dieu pour compléter le trésor des vérités chrétiennes ; elle n'est que l'interprète et la servante du Christ, ainsi que la gardienne des vérités célestes.

(1) *Ib.* l. IV. c, 4 : Sed illud quoque certo nobis persuasum est, dominum ecclesiae suae perpetuo ac continenter adesse, et eam Spiritu suo regere, ne quidquam pro fidei suae perpetuo ac continenter adesse, et eam spiritu suo regere, ne quidquam pro fidei doctrina tradat, quod non idem fuerit apostolis a Deo traditum.

(2) *Controv.* L. IV.

Cependant Notre-Seigneur Jésus-Christ avait garanti à ses Apôtres, ainsi que nous l'avons dit précédemment (A), non seulement l'infaillibilité personnelle dans leur magistère dont l'autorité s'étend à l'univers et l'inspiration pour la rédaction des livres saints, mais il leur a fait encore, par le Saint-Esprit, quelques révélations, entre autres celle de l'inspiration de leurs livres. C'est pourquoi les théologiens appellent ces traditions qui peuvent remonter jusqu'aux Apôtres et au Saint-Esprit *traditiones divino-apostolicae*.

Bellarmin (1) ramène à cinq les critères auxquels l'Eglise reconnaît l'origine divine ou apostolique d'une tradition.

1. Si une vérité qui n'est pas renfermée dans la sainte Ecriture a été cependant enseignée et crue, comme un dogme, dans l'Eglise tout entière, et cela depuis le commencement, comme par exemple la virginité de Marie, on doit dire qu'elle découle de la tradition apostolique, car ç'a été pour l'Eglise un principe invariable de ne plus reconnaître dans la suite de nouvelles révélations dans le domaine de la foi catholique ou du dogme.

2. Lorsque l'Eglise tout entière considère comme obligatoire une pratique qu'aucune autorité humaine ne peut avoir introduite, le baptême des enfants par exemple, cette pratique doit émaner des Apôtres.

3. Lorsqu'une pratique a été observée dès le commencement dans toute l'Eglise, comme une institution disciplinaire, elle doit avoir été instituée par les Apôtres : tel le carême avec sa durée de 40 jours.

4. Lorsque l'Eglise enseignante tout entière, soit par ses conciles généraux, soit par la voie ordinaire de son enseignement, nous affirme unanimement qu'une chose est de tradition apostolique, par exemple le culte des images, il faut le croire à cause de l'infaillibilité même de l'Eglise qui sert, dans ce cas, de base suffisante à notre conviction.

(1) *Controv.* IV. c. 6.

5. Lorsqu'une Eglise fondée par les Apôtres, telle que l'Eglise romaine, observe une tradition comme étant apostolique, par exemple les paroles de la consécration sur le calice, le martyre de saint Pierre et de saint Paul à Rome, il faut admettre l'apostolicité de cette tradition.

Melchior Cano (1) nous expose des critères à peu près semblables.

Il ressort de là que les traditions apostoliques orales ont l'avantage important de compléter et d'expliquer la sainte Ecriture (2) et que la tradition apostolique, en tant que formelle ou active, est inséparablement unie au magistère authentique de l'Eglise.

D. Nous aurons encore à démontrer, dans la suite et d'une manière spéciale, que ce magistère de l'Eglise est visible et infaillible. Il nous suffit, pour le moment, de déduire de ce qui précède une vue d'ensemble sur le rapport organique de ce magistère avec la sainte Ecriture et la tradition. Les seules sources de la vérité révélée sont donc la sainte Ecriture et la tradition orale apostolique de l'Eglise. L'Eglise, en effet, si nous excluons la tradition apostolique proprement dite, c'est-à-dire celle qui remonte à l'époque des Apôtres ou à l'établissement de l'Eglise elle-même, ne reçoit aucune révélation nouvelle, comme objet de foi catholique ; elle n'a qu'à garder et à expliquer les vérités qu'elle a reçues. D'autre part, l'Eglise garantit conserve et explique aussi bien le contenu de la sainte Ecriture que celui de la tradition apostolique, et c'est pour cela que les théologiens appellent l'Eglise la *regula proxima* de la foi, tandis que la sainte Ecriture et la tradition en constituent la *regula remota*.

(1) *Loci. th.* 1. III. c. 4.

(2) *Ib.* c. 3 : Atque hinc patet causa gravissima, cur traditiones Apostolicae fuerint necessariae. Sensus enim scripturarum Apostolicarum non erat ab Apostolis scripturis aliis explicandus, nisi ipsi in opera sua ederent commentarios, quod a viris gravissimis semper alienum fuit. Intelligentiam ergo scriptura sacrae discipulis suis viva voce tradiderunt.

§ 44

L'inspiration de la sainte Ecriture ; controverses et décisions de l'Eglise à ce sujet.

Les saints livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ont sur tous les autres le privilège essentiel de renfermer la parole de Dieu et d'être inspirés par Dieu dans leur contenu tout entier. Les livres prophétiques de l'Ancien Testament commencent généralement par ces mots : vision ou ordre de Dieu. Les livres du Nouveau Testament rapportent souvent des citations tirées des livres de Moïse, ou des psaumes, ou des prophètes, en les faisant précéder de ces mots : Dieu ou le Saint-Esprit dit (Matth. 22, 31. Hébr. 1, 6 ; 3, 7, 10, 15). La deuxième épître à Timothée, 3, 16, désigne toute la sainte Ecriture comme inspirée (θεόπνευστος) de Dieu (1). Les Pères (2) lui donnent le même qualificatif ; le concile de Florence, dans le décret *pro Jacobitis* (3), et le concile de Trente désignent Dieu comme l'auteur des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Les controverses qui, dans les temps modernes, s'élevèrent entre théologiens portèrent sur la nature de l'inspiration. Les Pères et les Scolastiques (4) étaient unanimes à admettre que l'inspiration implique l'inerrance dans chaque partie essentielle de la sainte Ecriture. On peut appeler cette absence de toute erreur le côté négatif de l'inspiration. Mais ce n'est pas tout, car l'inerrance appartient aussi aux décrets des conciles généraux, sans qu'ils soient inspirés. L'inspiration renferme donc, en outre, des côtés positifs ; mais il ne faut pas en conclure qu'on

(1) IIa Petri, 1, 21 : Jamais encore une prophétie n'a été faite par l'effet de la volonté humaine, mais de saints hommes de Dieu ont parlé sous l'impulsion de l'Esprit-Saint.

(2) Clem. Rom. 1. Cor. 45. — Iren. *Adv. haer.* II, 38, 2.— Aug. *De civ. Dei* XI, 3 : XVIII, 41.

(3) *Sess.* 4.

(4) Voir *Hist. des Dogmes,* III, p. 512.

puisse l'assimiler à la révélation au sens strict, c'est-à-dire à la communication immédiate faite par Dieu de vérités inconnues ou déjà connues. Un livre peut être inspiré et ne renfermer aucune vérité révélée, mais seulement des vérités naturelles et connues comme telles, lorsque par exemple le Saint-Esprit a de nouveau inspiré à l'auteur le contenu du livre et est devenu ainsi lui-même l'auteur de ce livre. L'inspiration n'exclut donc pas les connaissances naturelles et acquises de l'auteur, bien qu'elle puisse être unie aussi à la révélation de vérités surnaturelles inconnues. Outre la préservation de toute erreur, l'inspiration implique encore une impulsion à écrire, une illumination telle de l'intelligence et un affermissement tel de la volonté de l'auteur, pendant qu'il écrit, que cet auteur humain devient une cause purement instrumentale, agissant par l'Esprit-Saint ; elle comprend enfin une inspiration des termes par l'Esprit-Saint. Melchior Cano (1) et Bellarmin (2) ne se contentent pas de la noter, ils l'étendent encore. Si l'on considère cependant qu'il y a entre les divers prophètes de l'Ancien Testament et les auteurs des livres du Nouveau une grande différence de style, qui correspond au différent degré de culture intellectuelle des divers auteurs, si l'on considère, en outre, la diversité d'expressions des Evangélistes qui rapportent les mêmes paroles de Notre-Seigneur instituant la sainte Eucharistie, on arrivera à cette conclusion certaine que l'influence de l'inspiration du Saint-Esprit sur le style *(gratia sermonis)* n'est pas aussi déterminante que son influence sur les pensées et le fond du livre inspiré. Cette influence ici consiste au moins en ce que, grâce à elle,

(1) *Loci th.* l. II. c. 18. p. 80 : Fateor enim non singulas scripturae particulas, ut sacris auctoribus scriberentur, propria et expressa revelatione indiguisse, sed singulis tamen scriptas ex peculiari Spiritus sancti instinctu afflatuque, vere et jure contendo. — *Ib.* p. 79 : Multo magis ev. Christi... scriptura erit tanta cura et Dei assistentis afflatu, ut non modo verbum, sed ne apex quidem ullus sit, quod non sit a spiritu divino suppeditatus.

(2) *De concil. auct.* l. 2. c. 4.

l'auteur choisit les expressions les plus propres et les plus conformes au but à atteindre.

Depuis la fin du XVI[e] siècle, beaucoup de controverses se sont élevées au sujet de l'effet positif de l'inspiration ; elles ont contribué à éclaircir ce concept et ont donné occasion à une définition du concile du Vatican. Les premières discussions remontent à Lessius et Hamelius, deux théologiens jésuites de Louvain. De leurs cours, les Baïanistes avaient tiré plusieurs thèses pour faire suspecter leur doctrine et les faire accuser d'hétérodoxie ; trente-et-une de ces thèses étaient relatives à la grâce de Dieu et les suivantes à l'inspiration.

1. Ut aliquid sit scriptura sacra, non est necessarium, singula ejus verbi inspirata esse a Spiritu sancto.

2. Non est necessarium ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu sancto ipsi scriptori inspiratae.

3. Liber aliquis (qualis forte est secundus Maccabaeorum) humana industria sine assistentia Spiritus sancti scriptus, si Spiritus sanctus postea testetur, ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra.

Toutes ces thèses furent censurées par les facultés de théologie de Louvain et de Douai. Lessius les envoya alors à Rome, en les faisant suivre d'une apologie et d'une explication (1). Lessius n'avait voulu nier dans les deux premières thèses que la nécessité d'une nouvelle révélation *(nova revelatio)* de tous les termes en particulier et de toutes les pensées aux auteurs des livres saints, c'est-à-dire le plus haut degré de l'inspiration, qu'il réservait aux seuls livres prophétiques. La formule était en outre, disait Lessius, inexacte et équivoque ; Bellarmin fit la même observation dans ses remarques sur les thèses et l'apologie (2).

(1) Kleutgen nous en donne la plus importante dans son traité sur le même sujet, paru à Fribourg chez Schneemann. (*Controv. de div. gr.* Frib. 1881).

(2) Bellarmin dit (*l. c.* p. 477) : Propositiones tres de Scriptura, ut

Cependant les éléments essentiels que Lessius laisse subsister dans le deuxième degré de l'inspiration n'épuisent pas tout le concept du côté positif de l'inspiration. Il ne mentionne en effet que deux éléments essentiels : un élément antécédent, qui est l'impulsion de l'Esprit-Saint portant l'auteur à écrire, et un autre concomitant, qui est une assistance particulière du Saint-Esprit pour écarter toute erreur (1). Il ressort de divers passages de l'apologie que Lessius ne considérait avant tout comme effet de l'inspiration que la vérité absolue des livres saints, qu'en outre il estimait nécessaires l'approbation expresse et la sanction du contenu de ces livres et qu'il ne tenait pas compte de la dignité particulière et de la perfection des livres inspirés. Il pensait qu'un document portant simplement la signature d'un roi et un document composé et écrit en entier par un roi avaient la même valeur.

Lessius admettait, en outre, la possibilité d'un troisième degré d'inspiration encore moindre ; ce serait simplement l'approbation subséquente et la déclaration par laquelle le Saint-Esprit affirmerait que tel ou tel livre, dont le contenu serait d'ailleurs digne de Dieu, ne renfermerait que la plus pure vérité. C'est dans ce sens qu'il fallait entendre la troisième thèse citée plus haut, à propos de laquelle il remarque, dans son apologie, qu'il n'admettait pour tous les livres saints que le premier ou le deuxième degré de l'inspiration et qu'il n'avait parlé du troisième — qui peut bien être appelé l'inspiration subséquente — que comme d'une chose possible (2). Cependant, même cette apologie ne

unde proponuntur, non admodum recte sonant, et calumniis expositae sunt. Tamen priores duas recte exponit P. Leonardus.

(1) Lessius dit dans son Apologie (*l. c.* p. 469) : Sed satis est in Historicis sacris, ut Deus peculiari instinctu impellat eos ad scribendum ea, quae antea noverant, ac simul infallibiliter illis ad omnia assistat... Confirmari haec etiam ex eo posse videntur, quod non habeamus aliqua certa verba, quibus traditiones a Spiritu sancto sint expressae ; et tamen illae sunt tantae auctoritatis, quanta est Scriptura sacra, ut definit Conc. Trid. S. 4.

(2) *L. c.* p. 473.

suffisait pas, aux yeux de Bellarmin. Car on ne peut jamais considérer comme une inspiration cette approbation subséquente.

Ces propositions ne furent pas tout d'abord censurées à Rome. Aussi quelques théologiens les adoptèrent-ils, quelques-uns même en détournèrent le sens et en vinrent jusqu'à abandonner presque complètement le caractère divin des livres saints.

Parmi ceux qui continuèrent à admettre ces propositions, nous remarquons Jacques Bonfrère († 1643), membre de la Compagnie de Jésus, qui dans son commentaire sur le Pentateuque (Anvers 1625) reproduit avec une légère modification les thèses même qu'avait soutenues Lessius. Il appelle le premier degré d'inspiration *inspiratio antecedens* et par là il entend la révélation (*revelatio*) ; le second *inspiratio concomitans*, qui comprend la détermination à écrire et l'assistance du Saint-Esprit pour écarter toute erreur ; le troisième enfin porte le nom d'*inspiratio consequens* et ne comprend pas autre chose, que l'approbation subséquente d'un livre par le Saint-Esprit. De ce dernier degré il affirme au moins la possibilité. Il apporte aussi une légère modification au deuxième degré de l'inspiration en faisant appel à la *scientia media* et en donnant l'opinion suivante : pendant que l'auteur écrit, le Saint-Esprit lui donne l'assistance d'un observateur omniscient, et il n'intervient positivement pour diriger l'auteur inspiré que lorsqu'il prévoit que sans cette intervention l'auteur errerait (1). Quant au troisième degré de l'inspiration, Bonfrère se contente de le tenir pour possible, et il reconnaît bien qu'il ne se réalise expressément dans aucun livre canonique. Il se réfère cependant à cer-

(1) *Prael.* c 8. sect. 1-4 : Concomitanter sese habet Spiritus sanctus, cum non ad modum dictantis et inspirantis se habet, sed ad eum modum, quo qui alterum scribentem oculo dirigeret, ne in re quapiam erraret. Hoc enim modo potest Sp. s. scriptorem hagiographum dirigere, ut in nullo eum errare fallive permittat ; cum enim praesciat, quid ille scripturus sit, ita ei adstat, ut sicubi videret eum erraturum, inspiratione sua illi esset adfuturus.

tains passages des auteurs païens, cités par saint Paul (1 Cor. 15, 33. Tit. 1, 12) qui sont devenus, par l'approbation subséquente de l'Apôtre, des éléments inspirés de la sainte Écriture. Mais cette référence est sans valeur. Ce qui est inspiré, c'est que ces citations sont vraies, et dans cette vérification s'affirme une action positive antécédente du Saint-Esprit, action qui doit toujours être considérée comme un élément nécessaire et essentiel de l'inspiration. C'est ce que Bonfrère n'a pas assez clairement reconnu.

D'autres théologiens, comme Richard Simon (1), ne retiennent presque de l'inspiration que l'élément essentiel négatif, la préservation de toute erreur, et, dans les temps modernes, quelques-uns ont prétendu trouver dans quelques livres de la sainte Ecriture le degré infime d'inspiration que Lessius avait admis comme possible (2).

Il ne suffit pas non plus, comme le font quelques-uns même après le concile du Vatican, de ne réclamer aucun témoignage particulier des Apôtres en faveur de l'inspiration et de considérer l'inspiration des écrits apostoliques comme une conséquence nécessaire de leur infaillibilité. Cette opinion ne serait fondée que si l'inspiration des livres saints consistait uniquement dans l'inerrance. L'inspiration n'existait pas d'une manière continue chez les Apôtres comme l'infaillibilité, ainsi que le fait expressément ressortir Melchior Cano ; mais en tant qu'activité particulière du Saint-Esprit, elle ne se trouvait en eux que pendant qu'ils écrivaient et c'est ainsi que leur parole devenait la parole de Dieu (3).

C'est dans ce sens que le concile du Vatican a défini l'inspiration ; il expose, d'une part, que ni la sanction subséquente donnée par l'Esprit Saint, ni la simple inerrance ne suffisent à l'inspiration ; d'autre part, il considère comme

(1) *Hist. crit. du N. T.* ch. 23. 24.

(2) Ainsi Jahn, *Einleitung in die Bücher des N. T.* I. § 19. — Haneberg, *Gesch. der biblischen Offenbarung* p. 774.

(3) *Loci th.* l. II. c. 18. p. 81.

nécessaire un témoignage des Apôtres en faveur de l'inspiration, afin que l'Eglise, se basant sur un tel témoignage, puisse nous donner la certitude de foi sur le caractère inspiré des livres canoniques. Ses. 3, cap. 2 : Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati ; nec ideo duntaxat, quod revelationem sine errore contineant ; sed propterea, quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.

§ 45

Doctrine des théologiens postérieurs au concile de Trente sur l'Eglise, sa visibilité et ses notes distinctives.

Sous l'influence de tendances séparatistes, les Montanistes et les Donatistes, aux premiers siècles, Wicklef et Jean Huss, au moyen âge, s'étaient détachés de l'Eglise visible de Jésus-Christ, sous prétexte qu'ils formaient, eux et leurs partisans, la véritable Eglise invisible des esprits, des saints ou même des prédestinés. De même, au XVIe siècle, les réformateurs s'attachèrent à l'idée d'une Eglise invisible afin d'établir par là, après leur séparation, que leur communauté était unie aux Apôtres et au Christ. Le principe matériel et le principe formel du protestantisme n'avaient pas d'autre but que de prouver l'inutilité d'appartenir à l'Eglise visible ; ils recherchèrent les preuves historiques pour établir que l'Eglise visible dans son corps et dans sa vie n'était, au moyen âge surtout, qu'une institution purement humaine. Ils expliquaient ainsi, que même la communauté religieuse extérieure n'était de son côté qu'une représentation temporaire et changeante de l'Eglise invisible.

En présence de ces idées, la tâche s'imposait aux théologiens catholiques de prouver que l'Eglise visible est

une institution divine, de montrer ses marques, ses qualités et sa nécessité, enfin de déterminer avec précision le rapport de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible.

A. Bellarmin (1) démontre que la figure de l'Eglise chrétienne, la synagogue de l'Ancien Testament, a été une communauté visible, que l'Eglise aussi dans les écrits du Nouveau Testament, particulièrement dans les Actes des Apôtres (Ch. 9, 15, 18, 28), et dans 1 Tim. 3, 15, est représentée comme visible, que Notre-Seigneur dans son discours sur la montagne la désigne expressément comme une ville (Math. 5, 14) que l'Eglise chrétienne, dès le commencement, a été fondée par la vocation des Apôtres comme Église visible et qu'elle a reçu dans son sein de nouveaux membres par le baptême et la profession de foi. Le Christ, en tant qu'Homme-Dieu, est devenu la pierre angulaire sur laquelle est bâtie son Eglise ; il compare celle-ci à un champ dans lequel croissent le froment et l'ivraie. Il a instruit ses Apôtres par l'enseignement oral et il leur a donné l'ordre de prêcher, de la même façon, l'Evangile dans l'univers entier. Il a institué des signes sensibles comme sacrements auxquels il a attaché sa grâce et dont il a confié l'administration à ses Apôtres et à leurs successeurs.

C'est pour les hommes et non pas pour les anges que Notre-Seigneur a fondé son Eglise. Or, toute société d'hommes doit être extérieure et visible ; ses membres doivent être unis entre eux par des signes et des liens extérieurs.

Le Christ lui-même, par l'observation de la loi cérémonielle et des rites religieux extérieurs, par la réception du baptême de Jean, a donné à tous les hommes un exemple, leur enseignant comment ils doivent confesser publiquement qu'ils sont membres de son Eglise. Il a fait dépendre de cette qualité de l'Eglise le salut de notre âme, puisque ce n'est que par l'entremise de l'Eglise visible que nous

(1) *Controv. eccl. mil.* l. III. c. 12.

devons tous obtenir la foi pure et entière aux vérités du salut et la possession parfaite du trésor des grâces célestes ; ces grâces en effet sont unies aux sacrements, dont il a confié l'administration à son Eglise visible, c'est-à-dire aux successeurs des Apôtres. C'est là, sans aucun doute, le fondement le plus solide de la visibilité de l'Eglise (1). On voit dès lors que l'Eglise visible n'est en aucune façon une manifestation extérieure et changeante de l'Eglise invisible ; elle est au contraire le fondement et la condition préalable de cette dernière, puisque la communion des saints, c'est-à-dire des membres vivants unis au corps du Christ par la grâce sanctifiante et par la charité, se forme à l'intérieur de l'Eglise visible et par son action médiatrice.

L'Eglise de Jésus-Christ s'est réellement et éminemment manifestée une Eglise visible dans la société humaine ; elle a considéré les hérétiques, les schismatiques, les païens et les juifs comme exclus de son sein ; elle a exercé antérieurement les pleins pouvoirs que lui avait transmis le Christ, le pouvoir doctrinal, sacerdotal et pastoral. C'est dans ce sens que les Pères ont défendu contre le Montanisme et le Donatisme la visibilité de l'Église. Toute l'histoire de l'Église est l'histoire de l'Église visible du Christ sur la terre.

Il était donc très important de donner contre les réformateurs une définition exacte de l'Eglise. L'Eglise est la société visible de ceux qui professent extérieurement la vraie foi chrétienne, sont unis entre eux par l'usage des mêmes sacrements et obéissent aux supérieurs légitimes de l'Eglise (2).

Trois éléments ou critères réunis constituent donc la communion à l'Eglise visible : la profession extérieure de la vraie foi, l'usage des mêmes sacrements et l'obéissance au pasteur suprême, l'évêque de Rome.

(1) Bellarm. *l. c.* : Sexto probatur ex necessitate : nam tenemur omnes sub periculo aeternae mortis verae ecclesiae nos adjungere et in illa perseverare, id est capiti ejus obedire et ceteris membris communicare.

(2) Bellarm. *De eccl. mil.* III, 3. — Turnel. *De eccl.* art. 3.

Les protestants rejetaient cette définition parce qu'elle ne mentionne pas du tout et n'indique même pas le côté intérieur et invisible de l'Eglise. Il n'en est pas ainsi cependant. Cette définition, il est vrai, marque tout d'abord les limites de l'Eglise visible d'où les infidèles, les excommuniés et les schismatiques sont exclus ; mais elle indique aussi implicitement le pouvoir doctrinal, sacerdotal et pastoral donné à l'Eglise visible, parce que le contenu du symbole de foi est établi par le magistère doctrinal de l'Eglise, les sacrements sont conférés, par le mystère des prêtres de l'Eglise et l'obéissance nous fait reconnaître l'autorité de son chef suprême. Il y a plus encore cette définition donne bien l'Eglise invisible comme terme de l'Eglise visible. La profession de foi, en effet, doit être une manifestation de la vertu de foi et tendre à l'augmentation de celle-ci ; la réception des sacrements doit produire la grâce sanctifiante ou un accroissement de cette grâce et enfin l'obéissance aux chefs de l'Eglise doit découler de l'amour de la société de l'Eglise et augmenter cet amour. Il n'y aurait d'ailleurs aucun inconvénient à indiquer expressément dans la définition ce côté invisible de l'Eglise et à dire : l'Eglise est la société des fidèles qui sont unis par la même profession de foi, par l'usage des mêmes sacrements et par l'obéissance aux mêmes chefs ecclésiastiques, c'est l'assemblée des fidèles ne faisant en grande partie et intérieurement qu'un avec le Christ par la foi, l'espérance et la charité (1). L'Eglise visible reste la condition préalable de l'Eglise invisible, comme l'Incarnation, les souffrances et la mort de Notre-Seigneur sont non seulement la condition préalable, mais la cause méritoire de la rédemption et de la grâce de la rédemption.

C'est de cette façon que Kilber († 1783), dans le premier volume de théologie de Wurzbourg (2), définit tout en

(1) Cf. Legrand, *De eccl.* (Migne, Curs. th. IV, 30).
(2) *Principia theologica* n. 79 sqq.

distinguant l'Eglise visible (*corpus*) et l'Eglise invisible (*anima ecclesiae*) et les réunissant toutes les deux dans la définition. Il ajoute cependant contre les erreurs des protestants deux explications plus précises : l'Eglise n'a pas été fondée par la réunion de tous ses membres, ni par le pouvoir de l'état, mais immédiatement par le Christ et elle a été organisée comme une société hiérarchisée, ainsi que cela ressort très clairement de la relation des évangélistes et des Actes des Apôtres (15, 28 ; 20, 28), de saint Jean (20, 23) de I Cor (4, 1), et de la comparaison de l'Eglise à un royaume, à une cité, à un corps animé.

D'une manière plus ingénieuse et plus magistrale, Mœhler, dans sa symbolique, développe cette ressemblance de l'Eglise au corps du Christ, à laquelle les Pères ont souvent fait allusion ; il montre que l'Eglise est le Christ continuant à vivre et à s'incorporer l'humanité croyante. Il expose ainsi comment le Fils de Dieu, pour répondre parfaitement aux besoins de rédemption des hommes, prit la nature humaine, prêcha oralement les vérités célestes dans le langage des hommes, satisfit pour nos péchés par ses souffrances et sa mort visibles et établit, précisément à cause de cela, une institution humaine visible, pour continuer à prêcher l'Evangile, pour administrer et dispenser les trésors de grâces qu'il avait lui-même mérités (1), ou, en d'autres termes, fonda une grande société visible qui devait recevoir dans son sein chaque homme en particulier, comme un membre organique, pour en faire un être religieux et moral dans son intelligence et dans sa volonté.

(1) *Loc. cit.* p. 332 : « La raison dernière de la visibilité de l'Eglise se tire de l'incarnation du Verbe divin. S'il n'avait fait que pénétrer dans le cœur des hommes, sans prendre lui-même la forme de l'esclave et sans se manifester sous la forme humaine, il n'aurait fondé qu'une Eglise invisible..... L'Eglise visible n'est donc que le Fils de Dieu apparaissant perpétuellement sous la forme humaine, se renouvelant sans cesse et se rajeunissant éternellement ; l'Eglise visible c'est l'incarnation continuée du Verbe : c'est pourquoi les fidèles sont appelés par la sainte Ecriture le corps du Christ. »

B. Si l'Eglise de Jésus-Christ est visible, on doit pouvoir la reconnaître à des signes *(notae)* déterminés. Le second concile général dans son symbole en compte quatre : l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. Bellarmin en porte le nombre à quinze et il donne comme notes de l'Eglise : 1° la catholicité, 2° l'ancienneté, 3° la durée ininterrompue, 4° le grand nombre de ses fidèles de tous les états et de toutes les nations, 5° la succession ininterrompue des évêques, 6° l'accord de sa doctrine avec celle de la primitive Eglise, 7° l'union de tous les membres entre eux et avec leur chef, 8° la sainteté de sa doctrine, 9° la puissante influence de la doctrine sur l'amélioration des mœurs, 10° la sainteté de ses fondateurs, 11° la célébrité de ses miracles, 12° le don de prophétie, 13° le témoignage des adversaires de l'Eglise, 14° le triste sort de ses persécuteurs, 15° la prospérité temporelle de ses protecteurs.

Tournely ne veut pas admettre ces deux dernières marques. Les autres peuvent se ramener facilement aux notes généralement reçues et les théologiens venus dans la suite n'ont admis, comme le *Catechismus romanus* au reste (1), que quatre notes. Elles suffisent à faire reconnaître à tous les hommes, comme la seule véritable, l'Eglise qui les possède, car qu'elles rendent croyables, au plus haut degré, pour tout homme, la fondation et l'institution de l'Eglise par Dieu ; en d'autres termes elles établissent avec évidence la crédibilité de l'Eglise. L'unité de la foi dans toute l'Eglise et dans tous les temps, l'unité dans le culte et l'obéissance à un chef ne peut pas s'être conservée à à travers les siècles, au milieu des hommes, par les seules forces naturelles ; cette conservation ne peut être que l'œuvre de Dieu ; c'est à lui qu'il faut rapporter, comme à leur premier auteur, la sainteté de la doctrine du culte et de la morale de l'Eglise, comme aussi sa diffusion dans toutes les nations. Il ne peut y avoir de véritable Eglise

(1) P. I. cap. 40. qu. 10 sqq.

que celle dont les chefs remontent par une succession ininterrompue jusqu'aux Apôtres, que celle qui est bâtie sur les Apôtres. Ces marques peuvent donner une certitude parfaite sur la vérité et la divinité de l'Eglise catholique à celui qui suppose d'abord l'inspiration des livres saints et la vérité historique des témoignages des Pères des premiers siècles, car on peut voir avec évidence l'accord parfait entre l'organisation effective de l'Eglise, la doctrine de la sainte Ecriture et les témoignages des Pères sur l'Eglise de leur temps.

Cependant il est encore très grand le nombre de ceux qui reconnaissent bien la divinité du christianisme, qui restent fidèles tant que leur raison peut se démontrer cette divinité par la sainte Ecriture et par les écrits des Pères relatifs aux doctrines du christianisme, qui veulent admettre, comme moyens de salut, la prière, le baptême et le mariage, mais qui rejettent la divinité et l'autorité de l'Eglise, ainsi que sa nécessité pour la conservation et la mise en œuvre du Christianisme. A ceux-là il manque encore de bien comprendre toute la foi théologique et catholique dans son essence, sa nécessité et son obligation ; il leur manque de recourir aux moyens de salut correspondants que la religion chrétienne nous offre, surtout à la sainte Eucharistie et au sacrement de Pénitence ; il leur manque enfin de reconnaître l'autorité doctrinale et l'influence éducatrice et directrice de l'Eglise, ainsi que sa nécessité pour la conservation et la réforme continuelle des mœurs et de la religion. Pour réaliser ce dernier but, il leur paraît que l'État possède une puissance suffisamment efficace, mais ils oublient que l'État reçoit de l'Eglise la même influence que l'homme en particulier et la famille. Il semble que l'histoire de l'humanité devrait leur fournir la preuve écrasante que la somme des vérités chrétiennes du salut et de la foi à ces vérités, aussi bien que les institutions de salut nécessaires à la rédemption et à la sanctification des particuliers et de la société humaine tout en-

tière, sont impossibles sans l'Eglise catholique et que, sans elle, les fidèles ne peuvent être soutenus et dirigés dans le chemin qui conduit à la vie éternelle. La foi apparaît alors, non comme le fruit d'une connaissance nécessitée par les preuves, mais comme une grâce de Dieu et une vertu qu'il faut obtenir par la prière et l'humilité.

§ 46.

Infaillibilité de l'Eglise : sujet et objet du magistère doctrinal de l'Eglise.

Des doctrines de foi qui concernent l'Eglise aucune n'a été plus discutée dans les controverses des temps modernes que celle de son infaillibilité. C'est qu'elle n'est pas seulement la clef qui donne l'accès des sources de la foi et en permet l'usage, elle n'est pas seulement la règle immédiate de la foi, c'est justement la prérogative de l'Eglise qui garantit le mieux sa fondation et son institution divines et qui fait de ses décrets relatifs à la foi et aux mœurs l'expression authentique de la vérité divine et la norme immuable de la vie et de la foi des chrétiens.

Nous n'avons pas à prouver ici par l'Ecriture sainte et par la tradition que le Christ a accordé à son Eglise cette prérogative en lui donnant l'assistance extraordinaire du Saint-Esprit, que l'Eglise se l'est toujours attribuée et qu'elle l'a fait valoir dans les décrets des conciles généraux et des évêques de Rome, lorsqu'ils s'adressaient avec autorité à tous les fidèles, en traitant des matières de la foi ou des mœurs (1). Les études faites sur cette question, dans les temps modernes, tendirent à établir une plus grande précision sur un triple objet : le rapport du magistère infaillible et des sources de la foi, ensuite le support ou sujet de l'infaillibilité et enfin son objet.

(1) Cf. *Hist. des Dogmes*, I. § 67 ; II, § 90.

I. Au premier point, il a été montré dans les paragraphes précédents quel est le rapport organique et réciproque du magistère infaillible de l'Eglise avec la sainte Ecriture et la tradition. Ces deux dernières attestent la fondation du magistère infaillible de l'Eglise par Notre-Seigneur Jésus-Christ et donnent l'histoire de ce magistère; celui-ci, à son tour, explique encore le contenu de la sainte Ecriture et de la tradition, et nous donne la certitude de l'inspiration des saintes Ecritures et de l'origine divine ou apostolique des traditions de l'Eglise; il est enfin le gardien des saintes Ecritures (1). L'infaillibilité de l'Eglise ou son interprétation infaillible n'est pas toutefois le fondement dernier et le motif déterminant de notre foi divine : l'Eglise se contente de nous proposer d'une manière précise la matière que nous avons à croire (2), et le motif de la foi divine reste toujours la véracité de Dieu qui se révèle. Il ressort de ce que nous venons de dire et des paragraphes précédents que les théologiens postérieurs au concile de Trente, poussés par les attaques du protestantisme, cherchèrent à démontrer tout particulièrement la nécessité du magistère infaillible de l'Eglise par les fins mêmes que s'étaient proposées l'Homme-Dieu, à savoir la conservation intacte des vérités célestes et leur prédication à tous les hommes. D'après eux,

(1) Melch. Canus, *Loci th.* XII, 6 : Quodsi in exploranda scripturae intelligentia nullus est ecclesiae certus judex, audeo dicere : Rempublicam fuisse nullam stultius constitutam. Nullum enim dissidiorum futurum finem, consensionem fidelium nullam, nullam fidei unitatem. Qua sublata, non charitas modo et pax. sed fides etiam ipsa penitus tollitur atque ipsum omnino ecclesiae nomen... Ex quo intelligimus Christum ecclesiae suae librum signatum perpetuo aperuisse. Scripturae insuper intelligentiam Apostoli ecclesiis tradiderunt... At apostolicae traditionis certior testis nemo est quam ecclesia. Nam quid acceperit, ecquis clarius evidentiusque testabitur quam ipsa, quae accepit? Cf. l. III, 2. p 94.

(2) *Ib.* II. p. 34 : Non est enim ecclesiae auctoritas ratio per se movens ad credendum, sed causa, sine qua non crederemus... Providit autem Deus, ut ecclesia esset, quae certo ac firmo judicio ea, quae vere nobis sunt credenda, proponeret.

cette nécessité existerait déjà, lors même qu'il n'y aurait à maintenir que l'autorité de la sainte Ecriture. Car ce n'est que le témoignage de l'Eglise infaillible qui détermine notre vénération pour la sainte Ecriture, en nous garantissant son autorité divine, sans la lui conférer cependant. Si l'Eglise, pour prouver son autorité propre, en appelle au témoignage de la sainte Ecriture, elle ne se contente pas uniquement de ce témoignage, comme si c'était là le seul fondement de cette autorité (1). Son autorité, elle l'a reçue de Dieu ; la preuve en est fournie par la tradition, par les miracles et les prophéties, spécialement par le fait de sa diffusion merveilleuse et par ses caractères.

Ainsi tombe l'objection si souvent élevée contre les catholiques de prouver l'infaillibilité de l'Eglise par un cercle vicieux ; ainsi s'éclaire d'une lumière nouvelle le rapport organique et réciproque des sources de la foi entre elles.

II. Le magistère infaillible eut pour dépositaires tous les Apôtres, comme envoyés de Dieu au monde entiers (mais non pas les divers évêques successeurs des Apôtres) ; l'infaillibilité résida dans la personne de Pierre comme chef suprême de l'Eglise universelle et dans ses successeurs sur le siège épiscopal de Rome, enfin dans l'Eglise enseignante, c'est-à-dire réunie en concile œcuménique et se prononçant dans une définition solennelle. Nous avons déjà parlé de l'infaillibilité des Apôtres ; et les prérogatives

(1) Stapleton, Auctoritatis ecclesiae Defensio, l. 3. cap. 3 : Sed quemadmodum scripturae tametsi *quoad nos* ab ecclesia auctoritatem accipiant, id est, nobis per ecclesiae vocem, testimonium et auctoritatem innotescant, non tamen propterea omnem auctoritatem ab ecclesia accipiunt, imo quoad seipsas nullam auctoritatem ab ecclesia accipiunt, sed a solo Deo, quo auctore scriptae sunt ; sic ecclesia tametsi suae auctoritatis testimonia in scripturis habeat, et ita per scripturas illa ejus auctoritas nobis aliquo modo innotescat, non tamen propterea ecclesia omnem suam auctoritatem a scripturis accipit, quoad seipsam, sed a solo Deo, qui illi hanc auctoritatem dedit, quod etiam... per solam traditionem discere et credere poteramus.

du pape seront spécialement discutées dans le paragraphe suivant. Les décisions solennelles de l'Eglise universelle, réunie dans la personne de ses évêques en concile général, avaient toujours été considérées dans l'Eglise comme infaillibles. Il restait à établir les conditions requises pour la célébration d'un concile général : l'approbation des décrets par le chef de l'Eglise fut regardée comme une condition essentielle. Le droit de convoquer les conciles généraux et de les présider appartient au pape, quoique quelques conciles aient été convoqués et tenus sans lui, et n'aient été considérés comme œcuméniques que postérieurement et à la suite de l'approbation formelle donnée par le pape. Le second concile général fut tenu sans sa convocation, tandis que le brigandage d'Ephèse, régulièrement convoqué, ne fut pas cependant œcuménique Le pape peut aussi se faire représenter comme président par ses légats, dont l'approbation ne suffit pourtant pas ; il faut toujours l'approbation du pape lui-même pour donner force de loi aux décisions (1), parce que le pape ne peut transmettre à personne son infaillibilité pontificale.

Dès lors, il faut attribuer la même autorité aux décrets des conciles particuliers, lorsque ces décrets sont approuvés par le pape pour l'Eglise tout entière. Dans les conciles généraux la décision ne se prend pas à la majorité des suffrages, mais dépend toujours du parti qui juge comme le pape. Il est certes possible que tous les évêques réunis en concile sans le pape se trompent et tombent dans l'erreur, ainsi qu'il arriva à Rimini. Il appartient alors au pape de redresser ses frères et de les confirmer dans la foi. Néanmoins les évêques dans les conciles ne sont pas simplement les conseillers du pape ; ils sont juges ayant pouvoir

(1) Aux témoignages de Torquemada et de Cajétan on peut ajouter ceux de Melch. Can. *Loci th.* V, c. 5. p. 162, — de Bellarm. *De conciliorum auct.* 1. II. c. 11, — de Kilber, *Theol. Wirceb. De principiis direct.* Disp. 2. cap. 2. a. 4.

de porter une sentence définitive (1). C'est ce que démontre la conduite des évêques dans tous les conciles généraux, tenus d'ailleurs sur le modèle du concile apostolique de Jérusalem ; c'est ce que démontre encore la formule ordinaire de souscription des évêques : *definiens subscripsi*.

Ce n'est pas seulement lorsqu'il est réuni en concile que le corps enseignant jouit de l'infaillibilité ; mais, même dispersé, il possède encore sans interruption l'assistance du Saint-Esprit et l'infaillibilité, de telle sorte qu'il faut admettre comme vérités divines les doctrines que l'Eglise catholique tout entière propose à notre foi. Cette conclusion, les théologiens la tirent, à bon droit, de la promesse que Notre Seigneur a faite de rester avec son Eglise jusqu'à la fin du monde et des rapports qu'il a avec elle ; il en est le chef invisible (2), il doit donc la diriger et la gouverner. Une erreur dans les choses de la foi et des mœurs qui serait acceptée dans toute l'Eglise retomberait sur son chef ; elle est donc impossible.

Il s'éleva récemment une opinion, soutenue d'ailleurs de différents côtés, d'après laquelle on n'admettait comme objet de foi catholique obligatoire que les définitions proclamées comme dogmes par un concile général. Le pape Pie IX adressa alors (1863) une lettre à l'archevêque de Munich ; il y déclarait expressément qu'il n'y avait point de distinction à admettre relativement à l'obligation de la foi catholique, qu'il n'y avait aucune différenee en ce que la vérité proposée à croire fût formulée par la voie extraordinaire d'une définition conciliaire ou par la voie ordinaire de l'enseignement et de la prédication. Le concile du Vatican a donné sur ce point une décision analogue (3).

(1) Melch. Can. *Loci th.* V, c. 5. p. 163. — Bellarm. *De conc. et eccl.* I. c. 18.

(2) Melch. Can. *Loci th.* IV. c. 4. p. 124-427. — Turn. *De eccl.* qu. 3. art. 3.

(3) S. ?. cap. 3 : Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab ecclesia sive

Le Saint-Esprit, qui confère à l'Église l'infaillibilité, lui conserve donc sans interruption son assistance ; les fidèles eux-mêmes y participent en embrassant avec la foi divine les décissions de l'Eglise enseignante,en qui réside d'abord l'infaillibilité. C'est pour cette raison que quelques-uns ont appelé l'infaillibilité du corps enseignant infaillibilité active et celle de l'Église enseignée infaillibilité passive. Mais c'est bien arbitrairement que les protestants veulent appliquer à l'Église invisible des justes les promesses du Christ relatives à l'infaillibilité ; ils renversent par là tous les enseignements de l'Ecriture sur l'Église (1).

Et parce que l'esprit de vérité n'abandonne jamais l'Église, l'infaillibilité lui reste même pendant la vacance du siège apostolique. Alors il manque seulement un organe qui puisse porter un jugement décisif sur des discussions nouvelles (2).

L'infaillibilité de l'Église vient d'une assistance continue du Saint-Esprit, qui est bien différente de l'inspiration des écrivains sacrés et qui est d'une nature plus imparfaite. L'homme qui est revêtu de l'infaillibité n'est pas seulement une cause instrumentale entre les mains de Dieu comme les auteurs inspirés, mais il est un facteur coopérant à un plus haut degré que l'auteur inspiré lui-même, parce que celui-ci n'a pas à rechercher la vérité dans les sources de la foi ni a réfléchir sur elle ; il n'a d'autre mérite que d'être préservé de toute erreur dans l'exposition de la parole de Dieu (3). Melchior Cano fait d'ailleurs excellemment remarquer à cette occasion que les fidèles ne doivent pas faire dépendre leur foi d'un examen personnel, pour savoir si les chefs dotés de l'infaillibilité ont véritablement scruté les sources de la foi ; souvent la chose est tellement claire dans ces sources, qu'il n'est pas besoin de plus longues

solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.

(1) Melch. Can. *Loci th.* IV, 5. p. 131. — (2) Melch. Can. *Loci th.* IV. 6. p. 143

(3) Melch. Can. *Loci th.* V, 4.— Bellarm. *De concil. auct.* II. c. 12.

recherches. Quant à la sainte Ecriture, elle ne renferme que la parole de Dieu, il appartient aux décrets de l'Eglise de l'expliquer. D'ailleurs l'infaillibité de l'Eglise ne s'étend qu'aux choses de la foi et des mœurs *(res fidei et morum)*, de telle sorte que les décrets de l'Eglise peuvent renfermer des erreurs sur des objets particuliers, tandis que la sainte Ecriture, dans tous ses éléments essentiels, et en toutes choses, renferme la parole infaillible de Dieu (1). Si, d'après ce que nous avons dit précédemment, l'inspiration s'étend aux paroles, au moins dans un certain sens, dans les décrets de l'Eglise, au contraire, la manière de s'exprimer est un fruit de l'activité intellectuelle naturelle des auteurs. Les décrets ont besoin de l'approbation du pape et tirent de là leur autorité, tandis que les saintes Ecritures tirent leur autorité de Dieu même (2).

La question capitale sur le dépositaire de l'autorité suprême de l'Eglise était depuis le schisme d'Occident, depuis les conciles de Pise et de Constance, de savoir si le pape est au-dessus du concile, ou le concile au-dessus du pape ; cette question portait aussi sur le dépositaire de l'infaillibilité. Nous en traiterons plus loin, d'une manière spéciale. Il nous suffit de faire remarquer ici que les évêques du monde entier n'obtiennent pas par leur réunion en concile une plus grande autorité que celle qu'ils possèdent séparément. Pris en particulier, ils ne sont pas infaillibles ; ils ne le deviennent pas non plus par leurs décrets rédigés en commun, puisque ces décrets n'obtiennent de valeur pour toute l'Eglise que par l'approbation du pape (3).

III L'objet des décisions infaillibles du magistère de l'Eglise, ce sont les vérités révélées de foi divine et de la morale *(res fidei et morum)*, auxquelles s'ajoutent encore

(1) Bellarm. *De concil. auct.* II, 12 : At concilia in judiciis particularibus errare possunt. — (2) *Ib.* — (3) *Ib.* II 16.

les vérités de la religion naturelle qui sont enseignées dans la sainte Ecriture ou qui ont une connexion nécessaire avec les vérités relatives à la foi ou aux mœurs (1). Tous les théologiens étaient unanimes là-dessus (2), et c'est aussi dans ce sens que le concile du Vatican (S. 4. cap. 4) a défini l'objet du magistère ecclésiastique.

Les disputes jansénistes, aux XVIIe et XVIIIe siècles, donnèrent occasion à une délimitation encore plus précise de ces divers objets de l'infaillibilité ; il s'agissait des *facta dogmatica*, c'est-à-dire non pas des faits particuliers quelconques se rapportant personnellement aux hérétiques ou à d'autres, mais des faits qui ont une connexion nécessaire avec les objets de la foi ou des mœurs. Les jansénistes, en effet, voulaient rester attachés à la doctrine de leur maître et, malgré la condamnation pontificale des cinq thèses jansénistes, rester encore dans l'Eglise. Ils souscrivaient généralement à la censure des cinq thèses, admettant bien que, dans le sens littéral, elles étaient contraires à la doctrine de la révélation, mais ils ne voulaient pas reconnaître que les thèses correspondissent à la doctrine de Jansénius, et ils prétendaient que, sur ce point, on n'était pas tenu à un acte de foi divine et qu'on satisfaisait par un silence respectueux à l'obligation d'obéir à l'Eglise. L'Eglise ne pouvait, d'après eux, imposer une obligation de foi divine que lorsqu'il s'agit de vérités révélées, mais non pas lorsqu'il s'agit de porter un jugement sur un ouvrage nouveau et préciser la doctrine qu'il contient. Dans les questions de droit (*jus*), ils donnaient l'assentiment de leur foi aux décisions de l'Eglise ; mais pour les questions de fait, l'Eglise n'avait pas le droit, d'après eux, d'exiger une foi divine à

(1) MELCH. CAN. *Loci th.* IV, 4. p. 126 : Sit igitur tertia conclusio. Non solum ecclesia antiqua in fide errare non potuit, sed ne ecclesia quidem, quae nunc est, quaeve futura est usque ad consummationem seculi, errare in fide aut potest aut poterit. *Ib.* V, 5. p. 172 sqq. : Ecclesia in morum doctrina eorum, qui ad salutem necessarii sunt, errare non potest.

(2) TURN. *De eccl.* qu. 3. a. 3. — KILBER, *De princip. div.* n. 107.

ses décisions, lorsque le fait n'appartenait pas du tout aux vérités révélées.

Effectivement l'Eglise exigeait cependant des jansénistes plus qu'un acte d'obéissance et de respect à l'égard de son autorité ; elle demandait encore un acte de foi sur ceci, que la censure des cinq thèses entraînait la censure de l'*Augustinus* de Jansénius et de sa doctrine, de sorte que le refus de cet acte de foi était une hérésie. Les théologiens de cette époque, en particulier Tournely dans ses *Praelectiones* et Kilber dans le premier volume de la théologie de Wurzbourg justifièrent et établirent par des preuves ce concept de la portée du magistère infaillible et de l'étendue des objets soumis à ses décisions infaillibles, en démontrant la connexion nécessaire (*de facto dogmatico*) avec le contenu de la révélation, ou plutôt avec le magistère infaillible de l'Eglise et ses obligations. On reconnaissait généralement que l'Eglise peut établir comme propositions de foi et a souvent défini comme telles des conclusions qui découlent par une déduction logique et nécessaire d'autres vérités expressément révélées. Ces conclusions portent le nom de corollaires, et il faut les considérer comme propositions de foi, parce qu'elles sont révélées implicitement, c'est-à-dire dans les prémisses d'où elles sont déduites (1). Melchior Cano cite comme exemple de ces corollaires le dogme des deux volontés et des deux opérations dans le Christ, celui de la transsubstantiation, celui de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, comme d'un seul principe, et d'autres encore. Même dans le cas où une de ces conclusions n'est pas formellement décrétée, mais est unanimement reçue et crue par les théologiens de toute l'Eglise comme une conclusion nécessaire des vérités révé-

(1) Melch. Can. *Loci th.* XII, 6. p. 370 : Si vel ecclesia vel concilium vel sedes Apostolica, vel etiam sancti una mente eademque voce aliquam Theologiae conclusionem et confecerint, et fidelibus etiam praescripserint, haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata : et ille, qui adversetur aeque erit haereticus, ac si sacris litteris traditionibusve Apostolorum refrageretur.

lées, il faut la considérer comme un dogme, parce qu'alors l'Eglise en donne la définition en vertu de son magistère ordinaire (1).

Il en est, à peu près de même, pour les décrets de l'Eglise relatifs aux *facta dogmatica*, par exemple, pour la décision de l'Eglise affirmant que tel ou tel hérésiarque enseigne telle ou telle errreur. De telles décisions, nous ne pouvons pas, sans doute, les faire découler par une déduction logique des principes révélés, mais nous les ramenons à la véracité divine, parce qu'elles nous sont garanties par l'infaillibilité divinement révélée de l'Eglise qui est le fondement dernier de notre foi à ces définitions. Elles sont médiatement révélées, c'est-à-dire dans l'infaillibilité même de l'Eglise ; et dans cette infaillibilité nous trouvons le fondement dernier extérieur de notre foi divine aux définitions de l'Eglise sur les *facta dogmatica*. Non point que nous soyons ramenés à la véracité divine par une argumentation logique, mais bien par un témoignage extérieur donné par Dieu comme authentique.

Cet connexion indirecte de l'objet de foi en question et de la révélation divine a été ainsi le motif qui a fait appeler par quelques-uns la foi à cet objet *fides mediata divina* et par d'autres *fides ecclesiastica* ; c'est que pour les uns et les autres l'infaillibilité de l'Eglise servait de terme intermédiaire (2).

Cependant cela ne suffisait pas pour renverser la grande

(1) *Ib.* p. 371.

(2) TURNEL. *De eccl.* a. 3 : Sexta denique opinio, quam hic amplectimur, existimat, ecclesiae de sensu propositionum vel librorum judicanti Spiritum s. singulari ope et assistentia sic adesse, ut a vero deflectere nusquam illa possit, cujus proinde judicio acquiescere tenentur fideles, non silentio tantum ut vocant religioso, sed ex animi sententia, consensu et approbatione. Motivum igitur hujus assensus et interioris nostrae adhaesionis est ipsamet suprema ecclesiae auctoritas. Nonnulli post illustrissimum Perefixium Archiepiscopum Parisiensem († 1664) fidem hanc appellant *ecclesiasticam*, quae media est inter fidem simpliciter divinam et simpliciter humanam, quemadmodum praecepta ecclesiastica nec simpliciter divina nec simpliciter humana dicuntur.

objection des jansénistes. D'après eux les *facta dogmatica* étaient en dehors des décrets ecclésiastiques de la foi, puisque ceux-ci ne peuvent porter que sur le contenu de la révélation. Tournely répond à cette objection en donnant une preuve convaincante que les décisions authentiques sur beaucoup de *facta dogmatica* relèvent des fonctions divinement révélées du magistère ecclésiastique. La foi, il est vrai, suppose préalablement que le Saint-Esprit, auteur de l'infaillibilité de l'Eglise, la préservera de toute erreur dans les choses de la foi et des mœurs, et dès lors de proposer à la foi de la chrétienté tout entière ce qui est étranger à la foi. Quand à cela vient s'ajouter la preuve indiquée plus haut, la conviction de notre foi devient solide et éclairée. En réalité il y a entre les devoirs du magistère ecclésiastique et les *facta dogmatica*, mis en question à l'époque des jansénistes, un rapport dont la nécessité est à la fois une nécessité de but (*necessitas finis)* et une nécessité de moyen.

En fait, depuis son origine le magistère de l'Eglise a toujours exclu de sa communion les hérésiarques à cause du contenu de leurs écrits ; il a condamné leurs thèses comme contraires à la révélation et exigé que ces décrets de condamnation fussent acceptés de tous comme décrets de foi. L'Eglise, en effet, a pour mission de conserver intact le trésor de vérités qu'elle a reçu du Christ ; elle doit donc pouvoir condamner comme contraires à la foi et signaler aux fidèles toutes les conceptions erronées qui s'attaquent à ce trésor ; elle a pour mission de prêcher l'Evangile à tous les peuples et à tous les hommes, elle doit donc pouvoir trouver et établir l'expression juste, condamner et réprouver l'expression erronée avec une juridiction pleine et sans appel ; elle a pour mission de trancher d'une manière infaillible les discussions qui s'élèvent sur la foi, elle doit donc pouvoir établir infailliblement les affirmations et les thèses sur lesquelles porte la dispute.

La parole écrite ou orale est intimement liée comme ex-

pression et comme signe avec la vérité qu'elle exprime. C'est par la parole orale de Notre-Seigneur et par l'intelligence véritable de cette parole que les Apôtres ont reçu les vérités célestes et les ont crues ; c'est par la parole orale et par la parole écrite, et inspirée des Apôtres, que leurs successeurs ont été instruits et ont obtenu la foi, et il en sera ainsi jusqu'à la fin des temps. Si donc le magistère ecclésiatique doit recevoir en lui-même pleinement et fidèlement la vérité révélée pour la transmettre ensuite et la communiquer aussi fidèlement et aussi pleinement qu'il l'a reçue, il doit pouvoir porter un jugement infaillible sur l'exactitude ou l'inexactitude de la forme dont on revêt la doctrine et sur les doctrines qui enseignent la vérité ou l'erreur dans les choses de la religion. Si l'Eglise doit reconnaître les vérités de la foi comme révélées, elle doit aussi pouvoir les puiser aux sources mêmes de la révélation, la sainte Écriture et la tradition, défendre ces deux sources et signaler les doctrines qui leur sont contraires.

Il ressort de là que l'Eglise doit être à même de porter un jugement infaillible sur les écrits religieux, de se prononcer, par exemple sur la question de savoir si Baïus ou Jansénius ont bien compris la doctrine de la grâce et l'ont bien exposée, si un tel ou un tel professe la vérité ou l'hérésie. Dès que l'Eglise a dénoncé l'hérésie d'un auteur, celui-là devient aussi coupable d'hérésie qui professe les doctrines de l'auteur condamné. Pour déjouer toutes les ruses des jansénistes, les papes décidèrent encore expressément dans les cas en litige que les thèses avaient été condamnées dans le sens même entendu par l'auteur *(in sensu ab auctore intento)*. L'Eglise ne prétend pas cependant porter un jugement infaillible sur un fait particulier qui n'a aucun rapport avec son magistère ; elle ne prétend donc pas juger de ce que Jansénius peut avoir pensé *in concreto* en faisant abstraction de ses paroles. L'Eglise prétend seulement avoir condamné les thèses d'après le sens donné par l'usage aux termes employés et qu'il a dû

lui-même admettre, puisqu'il s'est servi de ces expressions. Il faut bien que dans ce cas l'Eglise puisse porter un jugement infaillible, puisque sans cela elle ne satisferait pas à la charge que le Christ lui a imposée (1).

L'Eglise se contente donc, dans ce cas, de déterminer avec précision l'objet de la foi et par conséquent son caractère obligatoire, et cela dans la mesure où sa tâche l'oblige à le faire. Il semble donc permis d'appeler cette foi ainsi déterminée une *fides ecclesiastica*, bien que l'opposition à cette foi soit traitée d'hérésie par l'Eglise. Celle-ci trouve dans cette opposition une hérésie qui consiste à rejeter au moins l'infaillibilité de l'Eglise s'exerçant dans l'ordre qui lui convient, c'est-à-dire dans la définition d'une vérité révélée.

Cette *fides ecclesiastica* s'étend encore à d'autres objets, comme par exemple à la canonisation des saints. Saint Thomas (2) dit avec raison que la canonisation faite par le chef de l'Eglise, comme représentant du magistère ecclésiastique, est un objet de la foi pieuse, (*pie credendum)*, précisément à cause de l'infaillibilité de l'Eglise. Mais la connexion d'une telle décision avec la mission du magistère ecclésiastique n'est pas aussi intime et aussi nécessaire que celle d'une décision concernant les *facta dogmatica*. Le magistère ecclésiastique a, sans doute, le devoir d'ordonner et de régler les pratiques du culte divin et par conséquent le culte indirect de Dieu, c'est-à-dire le culte des saints ; mais dans chacun de ces cas concrets que présente l'hagiographie, l'Eglise n'est pas aussi impérieusement déterminée à se prononcer que pour des *facta dogmatica* dont dépend la conservation intégrale de la foi divine elle-même. Mais il n'y a point de doute qu'il n'appartienne au magistère ecclésiastique de décider quels saints sont dignes d'un culte public dans la chrétienté tout entière.

La relation est encore moindre entre le contenu de la ré-

(1) Régnier (*De eccl. Chr.* P. 1. sect. 4. a. 2) établit, de la même façon, l'infaillibilité de l'Eglise in judicandis factis dogmaticis.

(2) *Quodlib.* 9. c. 16.

vélation, d'une part, et les thèses historiques ou philosophiques de l'autre, que le magistère suprême de l'Eglise a notées comme *sententiae probabiles, sive tutae, sive minus tutae, periculosae, scandalosae* etc.. Ces décisions n'exigent de tous les fidèles qu'un *assensus religiosus* et non pas une foi formelle à tel point qu'il serait hérétique de les contredire. L'Eglise doit être l'institutrice de l'humanité dans les choses de la foi et des mœurs : il lui appartient donc de nous montrer la voie par laquelle nous arriverons plus sûrement à la vérité de la foi et dans laquelle nous risquerons moins de la perdre (1). Le plein pouvoir qu'a ce magistère pour accomplir cette fonction qui relève de l'autorité pastorale suprême peut être délégué par le pape à certaines congrégations ou autorités de la curie. Il n'y a que le magistère infaillible suprême qu'il ne puisse céder à un autre.

On n'a pas à objecter que, dans ce cas, les jansénistes pouvaient invoquer la théorie du silence respectueux à l'égard des décrets du magistère doctrinal. Même dans les décrets des papes et dans ceux des conciles généraux tout n'est pas de foi, mais seulement ce qui est désigné clairement comme tel. C'est ce qui arrive lorsque le contraire d'une proposition est déclaré hérétique ou lorsqu'une obligation de foi est expressément imposée à tous. Melchior Cano (2) indique encore quelques marques auxquelles on peut reconnaître ce qu'il faut admettre comme de foi dans ces décrets ; il dit ensuite que ce qui est ajouté dans les décrets pour les expliquer ou pour réfuter les objections n'est pas un objet de foi imposant une obligation.

Tels sont beaucoup de décrets portés dans ce siècle contre Bautain, contre les Ontologistes, le 18 septembre 1861, contre Ubaghs, le 2 mars 1866, etc. (3).

Le pape Pie IX, dans sa lettre du 21 décembre 1863 à l'évêque de Munich, définit expressément la distinction qui existe entre la foi catholique obligatoire et l'*assensus religiosus*.

(1) Cf Franzelin, *De divina Trad.* p. 129. — (2) *Loci th.*V, 5, p. 170.
(3) Voir plus haut § 14.

CHAPITRE II

HISTOIRE DE LA DOCTRINE DE LA PRIMAUTÉ

§ 47

Discussion sur la primauté et la juridiction des évêques *ex jure divino aut ecclesiastico* au concile de Trente

L'agitation violente soulevée dans l'Eglise au XIV[e] et au XV[e] siècles par le schisme d'Occident n'était pas encore calmée, lorsque s'élevèrent, au XVI[e] siècle, les tempêtes de la réforme ; les théologiens de l'Eglise se virent alors contraints de défendre, avant tout, les doctrines attaquées par le protestantisme et de laisser de côté leurs disputes et leurs querelles intestines. Mais lorsque, au concile de Trente, il fallut rédiger au moins quelques décrets sur la constitution et la hiérarchie de l'Eglise à l'occasion de la définition de la doctrine concernant le sacrement de l'Ordre, les vieilles querelles reparurent. Les évêques et les théologiens français, qui, à la faveur du sauf-conduit de 1562, vinrent en grand nombre à Trente, ne dissimulèrent nullement qu'ils n'avaient pas encore rejeté les décrets de la 4[e] et de la 5[e] session du concile de Constance, quoique ces décrets eusent été condamnés indirectement à Florence et au cinquième concile de Latran. Leur influence s'accrut de ce fait qu'ils surent gagner à leur cause les évêques espagnols ; ceux-ci voulaient tellement affermir la position des évêques, que leur doctrine sur ce point aurait indirectement porté atteinte à la primauté de l'évêque de Rome, si elle avait été poussée jusque dans ses conséquences et si

elle avait prévalu. Le fameux théologien espagnol François Vitoria (1), le régénérateur de la science théologique en Espagne, au XVI[e] siècle, avait professé dans ses cours publics cette opinion que les évêques, comme successeurs des Apôtres, recevaient immédiatement de Dieu aussi bien que les Apôtres le plein pouvoir d'ordre et de juridiction et cela par la consécration épiscopale, de même que les prêtres reçoivent par l'ordination le plein pouvoir de consacrer la sainte Eucharistie et d'administrer le sacrement de pénitence, bien que la détermination des sujets pour l'exercice valide de ce pouvoir judiciaire *in foro interno* ne se fasse que plus tard par l'*ordinarius loci*. Le pouvoir de juridiction des évêques serait donc de *jure divino*, c'est-à-dire immédiatement communiqué par Dieu aussi bien que le pouvoir d'Ordre. Tous les évêques espagnols, qui pour la plupart étaient sortis de l'école de François Vitoria, avaient adopté cette opinion (2).

L'évêque de Grenade, Pierre Guerrero, la fit valoir au concile de Trente, lorsque, le 15 septembre 1562, sept thèses relatives au sacrement de l'Ordre furent proposées à l'assemblée générale pour y être discutées et formulées avec précision. Dans l'assemblée générale du 15 octobre, il proposa en termes formels d'introduire dans le 7[e] canon de la 23[e] session les mots : *episcopos jure divino institutos presbyteris esse superiores*. La plupart des évêques français étaient de son avis, tout en reconnaissant que pour combattre les protestants qui niaient l'origine divine de l'épiscopat, il était nécessaire de définir que les évêques, comme successeurs des Apôtres, que le pape comme successeur de saint Pierre, tiennent immédiatement leur pouvoir du Christ aussi bien que les Apôtres et saint Pierre, que l'épiscopat aussi bien que la prêtrise est un ordre hiérarchique et imprime un caractère ineffaçable.

(1) Voir plus haut § 3.
(2) Cf. A. Theiner, *Acta genuina Conc. Trid.* (Zagrabiae) t. II, p. 610 sqq.

Cependant dans l'assemblée générale suivante, le 20 octobre, Lainez, général des Jésuites, un autre Espagnol, se montra l'adversaire le plus décidé des expressions proposées pour le 7e canon, et, s'appuyant sur la doctrine de Torquemada (1), il établit la thèse suivante : le pouvoir d'Ordre (*potestas ordinis*) pour la collation des sacrements de l'Ordre et de la Confirmation est immédiatement communiqué (*de jure divino*) par Dieu aux évêques par la consécration ; mais le pouvoir de juridiction leur est accordé uniquement par la transmission (*injunctione*) faite librement par le pape et, en ce sens, il est *de jure ecclesiastico* ; de telle sorte que ce pouvoir de juridiction peut être limité, suspendu ou changé selon la libre décision du pape qui a reçu sa primauté sur toute l'Eglise immédiatement de Dieu par l'élection des cardinaux.

Cette question souleva parmi les Pères de Trente les plus violents débats ; ils durèrent pendant tout l'hiver jusqu'au milieu de l'année suivante. D'autres évêques soulevèrent aussi la question de la réforme de la curie romaine ; sur ce point Lainez voulait s'en remettre au pape. On exprima aussi le vœu que Rome affirmât sa primauté, comme formant la base de la constitution de l'Eglise. Mais le grand sujet de discorde dans les assemblées suivantes fut toujours la question de l'origine du pouvoir des évêques : était-il *de jure divino* ou *de jure ecclesiastico*, au sens déjà donné (2) ?

D'après sa démonstration aujourd'hui entièrement connue, la thèse de Lainez était incontestablement juste, si on la restreignait à la distinction de la « *potestas ordinis* » et de la « *potestas jurisdictionis* » : la révélation

(1) Cf. *Hist. des Dogmes* III § 118.

(2) Il nous est possible d'avoir actuellement une connaissance exacte des débats du concile de Trente, grâce à la publication des travaux de Lainez jusqu'ici non imprimés. Grisar les a fait connaître dans ses *Disputationes Tridentinae* (Œniponte, 1886). D'une particulière importance est la *Disputatio de origine jurisdictionis episcoporum et Romani pontificis primatu* (Tom. 1 de Grisar).

et la pratique de l'Eglise reconnaissent une telle distinction et la considèrent même comme essentielle à la constitution de l'Eglise. La *potestas jurisdictionis* est transmise dans sa plénitude (*plenitudo potestatis*) et immédiatement, c'est-à-dire sans une ordination spéciale, au pape validement élu ; la *potestas ordinis* lui est communiquée comme à tous les autres évêques et dans la même mesure par la consécration épiscopale. De la même façon l'évêque nommé et reconnu par le pape jouit du pouvoir de juridiction épiscopale, quoiqu'il ne soit encore qu'élevé et non consacré, tandis que les évêques titulaires ou coadjuteurs n'ont que le pouvoir de leur Ordre (*potestas ordinis*). On reconnaissait unanimement au pape le pouvoir de circonscrire les diocèses, de déplacer les évêques, s'il y a des motifs de le faire, même de les suspendre et de les déposer. Si la doctrine adverse avait prévalu, le pouvoir de juridiction des évêques aurait été aussi inséparablement lié au caractère ineffaçable de la consécration que la *potestas ordinis* elle-même, les évêques auraient été non seulement indépendants du pape, mais même égaux à lui par suite de l'ordination égale dans tous ; et la supériorité du concile sur le pape eût été le couronnement logique de l'hypothèse. De tout cela Lainez tire cette conclusion que seul le pouvoir de juridiction du pape découle immédiatement de Dieu, que toute autre juridiction ecclésiastique est conférée par le pape et vient ainsi médiatement de Dieu (1).

Mais si convaincante que fût l'argumentation de Lainez, quand on songe qu'il en va tout autrement de la *potestas ordinis* que de la *potestas jurisdictionis*, et que celle-ci demeure toujours subordonnée à la primauté du pape, il n'avait cependant pas encore, avec ce qui vient d'être dit,

(1) Lainez, *Disp. de orig.* etc. (ed. Grisar p. 319) : Jurisdictio autem ecclesiastica a Deo est vel *immediate*, ut ea summi pontificis, et secundum aliquos ea apostolorum et quorundam episcoporum a Deo specialiter vocatorum, aut certe alia inferior et ordinaria *a pontifice est*, vel immediate vel mediis conciliis vel aliis praelatis.

suffisamment réfuté toutes les objections des partisans de l'opinion contraire. Ces derniers, pour refuser d'admettre la collation de la juridiction épiscopale par le pape s'autorisaient d'abord de l'exemple les Apôtres que le Christ avait immédiatement appelés au gouvernement du monde entier. Lainez prétendit que ce n'était là qu'une opinion probable ; il se rangeait à l'avis de Torquemada, d'après lequel les Apôtres auraient reçu de Pierre le pouvoir de juridiction (1) ; mais c'est là une opinion qui n'a aucun fondement dans l'Ecriture sainte, et la doctrine opposée est la seule généralement reçue. Au reste, elle est la seule d'accord avec l'économie du salut. Le Sauveur a distingué de mainte façon les Apôtres de leurs successeurs (2). Il leur avait donné non seulement la charge expresse, mais en même temps la mission de répandre et de prêcher la religion chrétienne dans toutes les nations. Il n'avait pu, sans doute, leur préciser d'avance la délimitation définitive des diocèses ; il en a confié le soin à l'Eglise, c'est là une partie essentielle du « *jus ecclesiasticum* », qui s'imposa dès que la direction des fidèles devint un fait et une institution arrêtée. Au surplus, les Apôtres peuvent bien avoir déjà dans leurs premières missions exercé un tel droit. Envoyés du Christ, ils ont joui d'une particulière assistance du Saint-Esprit — privilège qu'ils ont sur leurs successeurs, — de l'infaillibilité dans la doctrine, de révélations spéciales de Dieu, qui complétaient le *depositum fidei*. Ils ont bien dû faire ce qui convenait pour la conservation de leurs diocèses dans l'unité de l'Eglise visible, qui est le corps du Christ, dans la dépendance de l'évêque de Rome ; on peut bien l'affirmer, quoique les Actes des Apôtres ne nous rapportent rien d'explicite à ce sujet. Nous en trouvons cependant une preuve indirecte dans le dernier chapitre du quatrième évangile, puisque l'Apôtre nous y rapporte intentionnellement,

(1) *Ib.* Qu. III. p. 185. — (2) V. plus haut § 43.

semble-t-il, et pour l'édification de la communauté d'Ephèse, les droits de primauté de Pierre et son établissement comme chef de l'Eglise tout entière.

Que les Apôtres aient joui d'un pouvoir extraordinaire de juridiction, cela ressort clairement de la conduite des Apôtres, de saint Paul par exemple, à l'égard des premiers évêques, comme Tite et Timothée.

La question se pose de savoir comment la doctrine de Lainez s'accorde avec l'investiture donnée aux évêques de l'Eglise orientale par les conciles provinciaux, par les métropolitains ou par les patriarches. Il n'y a qu'à répondre que cet ordre de choses était approuvé par l'évêque de Rome et que les patriarches reconnaissaient leur dépendance de Rome par l'échange des lettres de paix. Mais que cette reconnaissance faite par l'évêque de Rome soit une transmission (*injunctio)* du pouvoir de juridiction ; que cet acte libre de consentement donné par le chef de l'Eglise soit la source et la principale cause efficiente de la juridiction, on ne peut le déduire clairement du mode qui règle la nomination des évêques d'Orient.

2. Les adversaires de Lainez objectaient à son opinion de l'origine purement ecclésiastique *(jus ecclesiasticum)* du pouvoir de juridiction des évêques que c'était là rabaisser un élément essentiel de la constitution de l'Eglise pour en faire une institution changeante et dépendante de la volonté libre du pape. Lainez répondait à l'objection en disant qu'il reconnaissait lui aussi l'épiscopat en général (*in genere*) comme une institution établie par le Christ (*juris divini*) et essentielle à l'Eglise, bien que la *potestas jurisdictionis* attribuée à chaque évêque en particulier ne soit que *juris ecclesiastici* et soit conférée par le pape. Mais on explication du *jus divinum* de la charge épiscopale n'est pas encore suffisante. Il accorde bien que la *potestas ordinis* a été établie par le Christ comme une institution immuable ; il reconnaît bien que le pouvoir de juridiction ecclésiastique qui comprend le plein pouvoir de gouverner, de porter des

lois, de juger et de punir, est nécessaire au pape en général et essentiel à la constitution de l'Eglise, mais cela ne suffit pas, car le Christ n'a rien déterminé sur le gouvernement de l'Eglise par une assemblée d'évêques ; il a choisi au début les Apôtres et leur a conféré le pouvoir de juridiction, d'une façon autre qu'à leurs successeurs dans les âges suivants. Notre-Seigneur a complètement confié à saint Pierre et à ses successeurs comme un *jus ecclesiasticum* l'organisation de l'Eglise pour l'avenir (1). Lainez ne fait pas de distinction entre la nécessité du pouvoir de juridiction des évêques et des autres degrés de la hiérarchie, les patriarches, les archevêques, les archidiacres, les curés etc. ; il affirme de toutes ces fonctions et de tous ces pouvoirs qu'ils contiennent la *jurisdictio ordinaria*, parce qu'ils sont d'origine apostolique, mais que cette juridiction est dispensée librement par le pape *(ex jure ecclesiastico)* (2).

C'était là confondre les éléments essentiels de la constitution de l'Eglise avec ses éléments non essentiels ; car le pouvoir épiscopal, étant une institution *juris divini*, ne peut jamais manquer dans l'Église, tandis que la fonction d'archevêque, de patriarche et de curé peut être remplacée par autre chose. Saint Thomas avait fait remarquer fort à

(1) *L. c.* p. 151 : Quinimmo traditio dicit, non per Christum immediate fuisse institutas has particulares potestates, sed fatetur, quod per se ipsum instituit apostolos, qui longe aliam ab episcopis potestatem habebant ; apostolos autem per se ipsos et per discipulos suos episcopos constituisse, ut Paulus per se et per Titum. Dicunt etiam Petrum, institutum episcopum universalis ecclesiae a Christo Domino, primo fuisse institutorem episcopatus particularis.

(2) *Ib.* p. 289 : Sed hujusmodi juridictiones (sc. archiepiscoporum etc.) majoris sunt momenti, quam ordinariorum episcoporum vel curatorum, quia ad plures actus extenduntur et ad plures et graviores causas. Ergo si injunctio tantum valet, ut illas possit conferre, etiam poterit has ordinarias ; praesertim quum decipiantur in hoc quod jurisdictionem episcopi et patriarchae non esse ordinariam dicant, quum ordinarius magistratus ut supra diximus et probat Turrecremata, ille sit, qui communiter est in republica et non ex accidenti aliquo extraordinario... Idem ergo erit fatendum de alia ordinaria jurisdictione episcoporum et curatorum. Cf. *Ib.* p. 158.

propos que Dieu, voulant que son Église embrasse toutes les nations, a, pour ainsi dire, institué les évêques comme des souverains, quoique soumis au pape, afin que la variété pût se développer dans l'Eglise avec l'unité. C'est ainsi que le pape peut par des vicaires gouverner des diocèses ou des districts; il ne peut en tout cas limiter sans raison la juridiction des évêques, car émietter en quelque façon le pouvoir épiscopal équivaudrait à sa suppression totale relativement au *jus divinum*. Or c'est là ce que Lainez ne reconnaît pas pleinement, quand il cite à l'appui de sa thèse ces paroles de saint Jérôme : qu'a donc l'évêque de plus que le prêtre, à part la consécration (1) ?

La théorie de Lainez ne peut pas davantage s'appuyer sur ce que la constitution de l'Eglise serait d'autant plus parfaite qu'elle réaliserait plus complètement, sous tous les rapports, l'idéal de la monarchie (2). Dans le monde moral il y a des extrêmes et, comme la vertu, le bien se trouve souvent entre les deux extrêmes. La meilleure constitution est celle qui réunit ce qu'il y a de bon dans les différentes espèces de constitutions.

Encore moins Lainez réussit-il à défendre sa théorie en faisant remarquer que le pape est la source du pouvoir civil et doit être par conséquent, à plus forte raison, la source de toute juridiction eccclésiastique.

3. La théorie de Lainez ne paraît pas répondre parfaitement à la réalité des faits, parce que ce docteur ne fait pas ressortir d'une manière adéquate le caractère surnaturel de la *potestas ministerii* de l'Eglise dans son chef lui-même. Lainez reconnaît, sans doute, qu'il faut considérer la juridiction ecclésiastique comme une chose surnaturelle. Mais si Dieu est la source de tout pouvoir sur terre, si les détenteurs de l'autorité humaine tiennent de lui seul le pouvoir d'établir des lois obligeant en conscience, à plus forte raison toute juridiction ecclésiastique doit-elle

(1) *Ib.* p. 160. — (2) *Ib.* 146.

découler de lui. Et en effet la juridiction du pape vient immédiatement de Dieu; ainsi que l'affirme avec insistance Lainez. Mais le caractère surnaturel de la juridiction ecclésiastique peut-il subsister, si le pape, en la transmettant librement, est la cause principale (*causa principalis*) du pouvoir épiscopal ? Sans doute, la coopération du pape dans ce cas est bien différente de celle du *minister sacramenti* dans la collation de la grâce sacramentelle et dans la collation de la *potestas ordinis*, cependant il agit même dans ce cas comme *minister Dei*, quoique d'une autre façon. Le *minister sacramenti* est purement la cause instrumentale, conditionnée seulement par l'intention d'administrer validement le sacrement. Quoi qu'il en soit, la juridiction est transmise par un acte libre de la volonté du supérieur, par conséquent par la voie de la communication ou de l'injonction (*via injunctionis*) que Lainez distingue, à trois points de vue, de l'administration d'un sacrement : 1° le *minister Dei* accomplit avec autorité un acte libre de sa volonté ; 2° il produit un effet qui ne dépasse pas ses forces, en d'autres termes il communique une autorité moindre que celle qu'il possède lui-même 3° enfin il accorde à son subordonné une autorité semblable à la sienne (4), tandis que le ministre d'un sacrement peut conférer une grâce qu'il ne possède pas lui-même.

Mais comment Dieu doit-il coopérer à cet acte de transmission fait par le pape ? Lainez ne l'étudie pas et ne l'indique même pas dans l'expression qu'il emploie *de jure ecclesiastico*. Quoique la juridiction ecclésiastique ne dépende pas de l'état de grâce, ni de celui qui la reçoit » cependant, considérée par rapport à sa fin, cette juridiction

(1) *Ib.* p. 155. — (2) *Ib.* p. 302.

(3) *Ib.* p. 255 : Convenimus igitur omnes in hoc, quod a papa provenit jurisdictio, et a papa *quatenus Dei ministro*. Sed in hoc ministerio intelligendo magna est discrepantia ; alio enim modo qui injungit est minister, alio vero modo qui consecrat.

(4) *Ib.* p. 257.

est une chose surnaturelle. Elle n'a pas d'autre but, en effet, que de conduire les fidèles à la vie éternelle de leur montrer « les gras pâturages », de déterminer et de préciser la loi divine par les lois ecclésiastiques, de juger les fidèles dans les affaires surnaturelles du salut et de les punir, si c'est nécessaire. Un homme ne peut pas donner la juridiction de sa propre autorité, ni la communiquer, ni la dispenser, ainsi qu'il fait de son bien propre et de ses biens naturels. Le pape est, dans cet acte de transmission, *minister Dei* et non pas l'auteur principal, comme le dit Lainez (1). Les analogies qu'il apporte, ne prouvent pas sa théorie. Quand il dit que le pouvoir pontifical s'augmente par sa communication même, comme la charité infuse s'augmente par les bonnes œuvres, il oublie que les bonnes œuvres ne sont que la cause méritante ou morale, à l'occasion de laquelle Dieu accroît en nous l'habitude infuse de la charité (2). Son autre analogie, tirée de la propagation du genre humain dont le premier homme seul vient immédiatement de Dieu, alors que tous les autres n'en viennent que médiatement, est encore fausse ; car Dieu apparaît ici encore comme la cause principale et il ne se sert des parents intermédiaires que comme d'instruments.

Les adversaires de Lainez lui objectaient que Dieu communique, sans doute, immédiatement au pape la plénitude du pouvoir de juridiction ecclésiastique, mais à la suite de la libre élection faite par les cardinaux. Or, si cet acte d'élection est pour le pape la cause instrumentale de la transmission de ses pleins pouvoirs, pourquoi la confirmation des évêques par le pape ne serait-elle pas simplement la cause instrumentale dont Dieu se sert pour leur transmettre le pouvoir épiscopal (3) ? A cette objection Lainez n'avait rien à répondre.

Il a pourtant été admis généralement que saint Pierre a

(1) *Ib.* p. 257. — (2) *Ib.* p. 249. — (3) *Ib.* p. 263.

institué ou nommé son premier successeur chef suprême de l'Eglise entière. Cette nomination et la vacance du siège survenant à la mort de saint Pierre furent le moyen ou la cause instrumentale dont Dieu se servit pour transmettre à l'élu le pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle (1). Pourquoi la nomination ou la confirmation des évêques par le pape ne pourrait-elle pas, d'une manière analogue, être la cause instrumentale ou ministérielle par laquelle Dieu confère la juridiction? Là s'arrêtent les objections qu'on peut faire à Lainez.

Il a bien démontré, en effet, que la juridiction épiscopale n'est pas communiquée par la consécration et que cette juridiction ne relève pas seulement de la confirmation pontificale en ce qui concerne la détermination de sa matière, c'est-à-dire le diocèse. Les théologiens espagnols avaient encore voulu trouver une analogie dans la juridiction des prêtres absolvant dans le *forum internum*, — analogie au reste nullement probante, car ce pouvoir d'absolution implique en lui-même le plein pouvoir sacramentel d'absoudre qui résulte de l'ordination (2). Lainez a cependant prouvé que l'évêque ne tenait pas absolument de la consécration le pouvoir ordinaire de régir les fidèles d'après les lois divines, mais que c'est de la confirmation pontificale qu'il reçoit le pouvoir de faire exécuter les lois ecclésiastiques.

Cependant Lainez mentionna bien, mais ne réfuta pas l'opinion, d'ailleurs encore libre, d'après laquelle le pape, dans la collation de la juridiction épiscopale par la confirmation, ne serait guère que la cause ministérielle ou instrumentale dont Dieu se sert pour transmettre, immédiatement au reste, la juridiction. Dans un autre endroit, Lainez a adopté même cette explication (3), en ajoutant seulement que l'homme coopère, d'une manière différente, à la communication de la *potestas ordinis* et à la collation de la *po-*

(1) *Ib.* p. 211. — (2) *Ib.* p. 254 sq.

(3) *Ib.* p. 249 : Potestas autem jurisdictionis, quia instrumentalis est, potest ab homine attingi, ita ut eam *quasi instrumentum Dei* conferat.

testas jurisdictionis par Dieu, que, dans ce dernier cas, l'extension et le retrait de ces pouvoirs dépendent souvent de la libre volonté de celui qui les confère (1).

En tout cas, il résulta de toutes ces discussions que la formule de Lainez n'était ni appropriée ni nécessaire à la définition des droits de la primauté du chef suprême de l'Eglise, puisqu'il apparut avec évidence que la consécration de l'évêque ne pouvait être considérée comme la source de sa juridiction épiscopale et que celle-ci était conditionnée par la confirmation pontificale. Les choses en étaient là, lorsque les Pères s'entendirent, dans la congrégation du 9 juillet 1563, pour rédiger ainsi les canons qui définissaient la doctrine du sacrement de l'Ordre :

Can. 6. Si quis dixerit in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris (2), anathema sit.

Can. 7. S. q. d. episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi ; vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis saecularis eam, quam habent, illis esse cum presbyteris saecularis consensu aut vocatione irritos esse ; aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros : a. s. (3).

Can. 8. S. q. d. episcopos, qui auctoritate romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum : a. s.

(1) *Ib.* : Nam ut aiunt scholastici, ad gratiam ipsam et potestatem ordinis, quia non sunt instrumentales, non possunt vel homo vel sacramentum ad eas causandas concurrere ut instrumenta, sed antum disponunt subditos ad eas suscipiendas.

(2) Dans ce canon est exprimée la doctrine de l'institution divine de l'épiscopat, et cela avec le terme *ministris* ; de sorte que les diacres au moins appartiennent à la constitution établie par le Christ pour son Eglise.

(3) Ce canon distingue la *potestas jurisdictionis* de la *potestas ordinis* : les deux sont transmises par l'Eglise et non par le pouvoir civil et se tiennent l'une l'autre, dans la mesure même où la juridiction est requis pour la dispensation des sacrements.

On évita d'employer les expressions : *ex jure divino et ex jure ecclesiastico* sur lesquelles avait porté toute la dispute ; et on se contenta d'introduire dans la définition ce que les deux partis avaient reconnu et défendu comme vrai. Dans le premier chapitre du décret de réforme, les évêques espagnols voulaient maintenir leur formule pour établir le devoir de la résidence des évêques et des curés. Mais les Pères s'y refusèrent ; ils se contentèrent du terme *praecepto divino ;* ce qui est au fond la même chose, mais ne permettait pas de déduire d'autres conséquences pour la juridiction des évêques (1).

§ 48

Doctrine des théologiens contemporains du concile de Trente sur la primauté et en particulier doctrine de Soto et de Melchior Cano.

Les théologiens contemporains du concile de Trente, dont un grand nombre étaient remarquables par leur érudition, furent unanimes sur la plupart des questions relatives à la primauté.

A. Dominique Soto, qui prit part aux discussions du concile comme député de l'empereur Charles-Quint, touche dans son commentaire sur les quatre livres des Sentences aux points principaux de la doctrine de la primauté.

1. Il témoigne que le pape est infaillible, quand il définit comme docteur de l'Eglise universelle les articles de foi, mais il admet aussi, d'accord en cela avec les théologiens du moyen âge, que le pape, comme personne privée, peut se tromper et même être hérétique, et que, si cela arrivait, il pourrait être excommunié par un concile général (2).

(1) Cf. Pallavicini, *Hist. conc. Trid.* 21, 13, 16.

(2) *In Sentt.* IV. dist. 22. qu. 2. a. 2 : Quamvis nempe in quantum Papa errare non possit, hoc est, statuere errorem nequeat tanquam articulum fidei, quia spiritus sanctus id non permittet, tamen ut singularis

Dans ce cas, le concile n'affirmerait pas sa supériorité sur le pape, il ne ferait qu'exercer un office et un droit dont le pape ne pourrait le dépouiller.

2. C'est encore un des droits de la primauté papale de confirmer les évêques et de leur transmettre le pouvoir de juridiction (1).

3. Cajétan s'était déjà posé la question de savoir si les droits de la primauté sont inséparablement liés au titre d'évêque de Rome, ou s'il est au pouvoir du pape de fixer autre part son siège épiscopal ou de renoncer à un évêché spécial pour exercer simplement ses droits de primauté, en d'autres termes, si l'autorité suprême est attachée à l'évêché de Rome *de jure divino* ou *de jure ecclesiastico*. Pour mieux comprendre cette question, il faut remarquer d'abord qu'il ne s'agit pas ici de savoir si le successeur de saint Pierre est *ex jure divino* l'héritier de ces droits de primauté, car ces droits doivent rester dans l'Eglise jusqu'à la fin des temps ; il ne s'agit pas de savoir non plus si les évêques de Rome régulièrement élus ont maintenant effectivement *ex jure divino* le pouvoir suprême sur l'Eglise tout entière, mais il importe de se demander si Dieu lui-même a établi cette union de la fonction pontificale suprême de l'évêché de Rome *ex jure ecclesiastico*. Cajétan avait défendu la première opinion, Soto embrassa la seconde (2). Cajétan suppose une révélation particulière de Dieu faite à saint Pierre pour lui indiquer que cette union devait être indissoluble. Mais il n'y a là-dessus aucun témoignage certain de la tradition. Celle-ci nous démontre cependant, avec certitude, que Pierre a été finalement évêque de Rome, qu'il a concentré dans son successeur les

persona errare in fide potest sicut alia peccata committere, quia non est impeccabilis.

(1) *Ib.* dist. 20. qu. 1. a. 2 : Nam etsi episcopi successores apostolorum dicantur — illam tamen auctoritatem non suscipiunt, nisi per Romanum pontificem Petri successorem.

(2) *Ib.* dist. 24. a. 5.

deux titres d'évêque de Rome et de chef suprême de l'Eglise et enfin qu'aucun autre évêque ne s'est jamais arrogé l'autorité suprême sur l'Eglise universelle. Depuis près de 2000 ans, l'histoire a démontré la convenance de cette union de la primauté et de l'évêché de Rome, si bien que cette institution, lors même qu'elle n'aurait été établie par saint Pierre que *ex jure ecclesiastico*, s'est cependant conservée sans interruption sous une direction particulière de l'Esprit-Saint. Mais il ne s'ensuit pas nécessairement que cette union doive durer jusqu'à la fin des temps. Il pourrait arriver que Rome fût détruite ou que le chef suprême fût forcé d'établir ailleurs son siège épiscopal ou que le pape trouvât plus conforme à sa mission de n'attacher ses droits de primauté à aucun évêché particulier et de les exercer, comme saint Pierre le fit avant de s'établir comme évêque dans un lieu déterminé, ou comme il le fit encore sur le siège épiscopal d'Antioche, auquel il n'avait pas l'intention d'attacher les droits de la primauté.

En tout cas, on ne peut préciser avec certitude si la primauté a été attachée à l'évêché de Rome *ex jure divino* ou *ex jure ecclesiastico*. Si c'est *de jure divino*, c'est-à-dire si cette union a été établie par Dieu comme immuable, l'évêché de Rome est une exception à la règle générale d'après laquelle la localisation de la juridiction épiscopale ou la collation de la juridiction pour un diocèse déterminé n'est que *de jure ecclesiastico*, c'est-à-dire dépend de la décision libre du pape. Dans la suite la plupart des théologiens ont pensé qu'il ne pouvait en être de l'évêque de Rome comme des autres évêques, que l'union de la primauté et de l'évêché de Rome est une institution *de jure divino*, mais ils ont pris soin de déclarer que ce n'était point là un dogme.

B. Un des plus éminents théologiens contemporains du concile de Trente fut Melchior Cano. Après avoir traité dans son ouvrage « *Loci theologici* » de l'autorité de la sainte Ecriture, de la tradition apostolique, de l'Eglise catholique et des conciles, il en arrive dans son VI[e] livre à l'explication de

l'autorité de l'Eglise romaine, en établissant l'infaillibilité de son chef (1). Ce n'est pas ici le lieu de suivre pas à pas la démonstration de Melchior Cano où il nous montre le Christ conférant à saint Pierre la fonction pastorale suprême et, avec elle, l'infaillibilité nécessaire pour la détermination de la foi, d'indiquer comment il établit la perpétuité, dans l'Eglise, des droits de la primauté et leur possession *de jure divino* par le successeur légitime de saint Pierre. Il cite en effet les témoignages spéciaux et la tradition, en se plaçant au point de vue de la science historique d'alors et il les présente de telle façon qu'ils n'ont pour la plupart aucune force probante. Il insiste cependant avec raison sur ce fait que dans l'Eglise on a universellement cru, dès le début, à l'autorité suprême de l'évêque de Rome, qu'on a universellement accepté ses jugements en matière de foi ou de mœurs, comme des jugements sans appel et décisifs jusqu'à nos jours, que tous les conciles généraux ont recherché l'approbation du pape et que leurs décrets ont reçu d'elle la plus haute autorité (2). Dieu a confirmé par l'histoire l'infaillibilité de l'évêque de Rome, puisque l'hérésie n'est jamais arrivée à dominer l'Eglise romaine ; celle-ci est toujours restée le centre du monde chrétien et le rempart de la vraie foi. Il y a eu à travers tous les siècles des protestations répétées contre la primauté de l'évêque de Rome de la part des hérésiarques et des schismatiques soutenus par le pouvoir civil, de la part même des évêques ; et, malgré tout, le rocher de Pierre est resté inébranlable (3).

Sans l'infaillibilité du pape, celle de l'Eglise et des conciles généraux deviendrait chancelante, car le Christ n'a pas assuré l'infaillibilité à chaque évêque en particulier, et, en fait, un grand nombre sont tombés dans l'hérésie ou le schisme. Ce n'est pas à dire non plus que toute divergence

(1) L. VI. c. 1.
(2) *Ib.* cap. 7. p. 201.
(3) *Ib.* p. 202.

disparaisse entre les évêques réunis en concile œcuménique ; le contraire s'est souvent manifesté. Mais ce n'est point la majorité qui peut se prévaloir de l'infaillibilité, parce que ce n'est point à elle que Dieu en a fait la promesse. Sans le pape, il manquerait à la foi un juge suprême et une direction sûre. Un concile général ne peut pas davantage siéger en permanence ; le Christ aurait donc manqué de sollicitude à l'égard de son Eglise, il n'y aurait pas d'autorité décisive pendant les vacances du concile, ni dans le concile même.

Melchior Cano tenait donc l'infaillibilité du pape comme un dogme et il regardait déjà, à son époque, l'opinion contraire comme une hérésie (1). Ce fut aussi l'avis de Martin V, à la fin du concile de Constance.

C'est probablement de Melchior Cano que nous vient l'expression *ex cathedra* ; il s'en servit pour mieux préciser les circonstances dans lesquelles le pape jouit de l'infaillibilité. Si dans ces cas solennellement déterminés, le pape pouvait porter une fausse décision, alors qu'il définit le contenu de la foi, en sa qualité de docteur de la chrétienté tout entière (*ex cathedra*), il s'ensuivrait que la chrétienté n'aurait rien qui la garantît de l'erreur, dans le moment où sur l'ordre du Christ elle obéirait à la voix du pasteur suprême et accorderait à sa doctrine une foi divine (2). Cano accorde bien qu'il est possible au pape de tomber personnellement dans l'erreur en matière de foi, mais il affirme aussi que le Saint-Esprit préserve le pape de toute erreur quand il détermine les objets de foi pour tous les fidèles, quand il veut diriger et préciser cette foi (3). Il

(1) *Ib.* p. 202 : Quodsi in hoc erro, quod Romanae sedis privilegia a Christo illi concessa et tueor et contradicentes haereseos nomine condemnandos esse credo, non solum tuto, sed libenter erro.

(2) *Ib.* p. 203.

(3) *Ib.* p. 214 : Quapropter non est necesse, ut interioris fidei conservatione Romanis pontificibus Deus semper assistat. At quod, dum ea decernunt, quae fidelibus credenda sunt, dumque ecclesiam Christi in fide dirigunt, non deficiant, sed divina manu teneantur : id ecclesiae

attribue à Pierre, même personnellement, l'exemption de toute erreur, même privée, dans les choses de foi, parce que, outre la primauté sur l'Eglise universelle, Pierre fut gratifié du même *charisma* d'infaillibilité personnelle que les autres Apôtres. Envoyés par le Christ à toutes les nations de la terre, les Apôtres ne pouvaient manquer de ce *charisma*, et encore moins leur chef (1). Qu'on n'objecte pas le reniement de saint Pierre : il fut un péché contre la profession de la foi, mais non un péché d'incrédulité.

Cano réfute d'avance et donne comme erronée la distinction, introduite plus tard par les gallicans, que, dès les premiers temps du Christianisme, on avait attribué l'infaillibilité à l'Eglise de Rome et non à son chef suprême (2). La communauté romaine n'a, sans doute, jamais prétendu donner dans les choses de foi, des décisions faisant autorité. Elle ne s'est non plus jamais attribué l'infaillibilité, elle n'a fait que participer à l'inerrance de son évêque, en lui restant toujours inébranlablement fidèle dans la foi.

Dans la question, précédemment étudiée, de l'union de la primauté avec l'évêché de Rome, Cano dit que cette union est *de jure divino*, qu'il en a été ainsi ordonné par saint Pierre, d'après la volonté même du Christ, manifestée dans une révélation spéciale ; il dut en être ainsi, dit Cano, parce que c'était là une affaire de la plus haute importance pour l'Eglise (3).

opus est, idque proinde Romanis episcopis etiam imbecilis et alias privatim errantibus non negabitur : ne videlicet per publicae potestatis errorem ecclesiam faciant in communi veritatis ignoratione versari.

(1) *Ib.* p. 212 : Sed cum Apostolorum nemo in fidei doctrina errare posset, id peculiare Petri privilegium fuit, ut ejus ne personalis quidem fides deficere potuisset.

(2) *Ib.* c. 8.

(3) *Ib.* p. 212 : Nec verisimile fit, ut rem tam necessariam ad ecclesiae unitatem continendam Christus Dominus Apostolis suis non revelarit. Si enim Moysi locus ille revelatus est, quem Dominus elegerat, ut inde a Judaeis divina oracula peterentur, quanto credendus est Christus Petro manifestasse, quisnam esset ille locus, ubi constituerat regni sui principatum et sedem collocare?

Il a déjà été question précédemment des objets soumis aux décisions infaillibles des conciles ou des papes. Il appartient sans doute à l'autorité suprême de décider sur quels objets elle peut porter des décrets infaillibles, mais elle suit en cela les règles que Dieu a prescrites dans la révélation. En outre, sont objets de l'infaillibilité les choses concernant la foi et les mœurs *(res fidei et morum)*. Si le pape prononce qu'une doctrine est objet de foi obligatoire, que sa contradictoire est une hérésie, est frappée d'anathème ou d'excommunication, nous nous trouvons en présence d'une décision infaillible. Cela ne peut pas encore se vérifier dans la canonisation d'un saint, parce qu'ici la sentence du pape doit s'appuyer sur des témoignages dont la véracité n'est pas indubitable (1). En ce qui concerne les mœurs, il faut regarder comme infaillibles les décrets de l'autorité suprême de l'Eglise, relatifs à la loi naturelle et à la loi positive divine *(lex naturalis et divina)* et les décrets relatifs au contenu et à la signification de ces lois. Mais pour ces lois disciplinaires, l'Eglise n'exerce pas son magistère doctrinal, elle ne fait usage que de son pouvoir législatif. Sur ce domaine, elle ne se prévaut de l'infaillibilité que dans ce sens qu'elle ne peut rien établir de contraire aux lois naturelles et divines. L'Eglise n'est donc pas infaillible dans les peines, suspenses, interdits appliqués par le pape *in foro externo* en vertu de sa fonction pastorale (2).

Puisque le culte des saints n'intéresse pas seulement la discipline de l'Eglise, mais encore la loi morale divine, il faut que l'Eglise possède l'autorité voulue pour régler et

(1) L. V. p. 171 : Fides ergo ambigua summo pontifici habebitur ut qui cum hominem quemvis in divorum numerum refert, incertis mediis et argumentis nititur.

(2) *Ib.* p. 173 : Ecclesiam, cum in re gravi quidem et quae ad christianos mores formandos apprime conducat, leges toti populo dicit, non posse jubere quidquam, quod aut evangelio aut rationi naturae contrarium sit. Non ego hic omnes ecclesiae leges approbo ; non universas poenas, censuras, excommunicationes, suspensiones, irregularitates, interdicta commendo.

prescrire à quels saints nous pouvons ou devons accorder notre vénération (1). Melchior Cano se refuse à considérer comme décret irrévocable l'approbation donnée par le pape aux ordres religieux ; ici entrent en jeu non seulement le magistère doctrinal, mais encore la prudence du chef de l'Eglise (2). Sur ce point, tous les théologiens ne sont pas de l'avis de Cano.

§ 49

Erreurs de Marc-Antoine de Dominis sur la primauté.

Marc-Antoine de Dominis fut, au commencement du XVII[e] siècle, un des précurseurs du Gallicanisme. Archevêque de Spalatro, en Dalmatie, il fut entraîné, à cette époque, dans le schisme de Venise ; ami de l'historien Sarpi, qui fut si hostile à l'Eglise, Marc-Antoine s'engagea dans l'opposition contre Rome et se sépara du catholicisme. Pour échapper à un procès devant la congrégation de l'Inquisition à Rome, il s'enfuit d'Italie, passa en Angleterre, y devint anglican et y composa son ouvrage *De republica ecclesiastica* (3). Plus tard, en 1622, il revint à Rome, abjura ses erreurs et mourut en 1624, avant que ne fût terminé son procès devant l'Inquisition. Il nie dans son livre que la primauté soit d'institution divine ; il attribue à l'Eglise une constitution aristocrato-républicaine. Il reconnaît encore, sans doute, la fonction épiscopale, mais il ne fait consister l'unité de l'Eglise que dans la concorde et la paix réciproque que les évêques se témoignent par leurs *epistolae communicatoriae*. Il prétend que, *ex jure divino*, l'évêque de Rome et l'église de Rome n'ont droit à aucune préséance ;

(1) *Ib.* p. 177 : Item multum refert ad communes ecclesiae *mores*, scire, quos debeas religione colere ; quare si in illis erraret ecclesia, in moribus quoque graviter falleretur.

(2) *Ib.* : Ordines igitur vel probare vel refellere, quoniam non e scientia id solum, sed etiam e prudentia pendet, non ad ea pertinet, in quibus summus pontifex errare nequit.

(3) Cet ouvrage fut aussi imprimé à Heidelberg 1618-1622.

ce n'est que *ex jure ecclesiastico* que l'évêque de Rome, en tant que patriarche d'Occident, s'est acquis un droit de surveillance sur les églises d'Occident, sans qu'il jouisse cependant du pouvoir législatif ou exécutif (1).

Il se refuse simplement à reconnaître que Notre-Seigneur ait transmis expressément à Pierre un droit de primauté et des prérogatives ; il a donné, dit-il, à tous les Apôtres les mêmes pouvoirs sur toutes les nations. Pas plus que les autres Apôtres, ajoute Marc-Antoine, Pierre n'a fondé de diocèse déterminé ; c'est pourquoi l'Eglise romaine ne peut justifier ses prétentions à une primauté *ex jure divino*, quand même Pierre l'aurait exercée.

De Dominis le conteste ; pour lui, l'Eglise en général et en gros doit seule être considérée comme la tête des diverses églises particulières. D'après cela, l'accord complet de tous les évêques dans la foi serait seulement une *regula proxima* pour les fidèles du Christ ; et ils en seraient dépourvus dès que des différences se montrent parmi les évêques, ou dès que cet accord ne se produit pas ou n'est pas évident. Et ceci est bien toujours le cas, puisqu'un concile universel ne peut se tenir en permanence ni comprendre jamais tous les évêques sans exception. La comparaison basée sur ce que le Christ et le Saint-Esprit réalisent cette unité dans l'Eglise, comme l'âme humaine l'opère dans le corps, n'est applicable qu'à ce fait que l'Eglise visible est organisée en vue de cette unité, comme le corps humain, dans lequel il n'y a pas autant de têtes que de membres (2).

(1) L. IV. cap. 9, 8.

(2) *Ib.* c. 2, 36 : Non possum ex eo quod ecclesia Romana sit ecclesia particularis, hic ad finem hujus capitis non commemorare, nullam ecclesiam particularem a Christo esse institutam, quae ceteris, hoc est toti ecclesiae universali sit ex se dux, forma et norma credendi ac operandi ; sed e contra Christus ipsammet ecclesiam universalem caput, fontem et radicem constituit singulis ecclesiis particularibus ; ita ut spiritus sine anima per totum corpus diffusa det vitam, motum et robur singulis membris ; nullum enim revera membrum ut membrum et pars materialis est, toti corpori vitam dat roburque et vires subministrat.

Marc-Antoine détruit donc complètement, dans sa doctrine, l'unité de l'Eglise visible et la *regula proxima* de l'unité de la foi.

En outre, il n'explique pas comment dans l'Eglise on en est venu à des évêchés particuliers. Il pense que saint Pierre a dû renoncer à son apostolat quand il a pris l'évêché particulier de Rome (1). Ceci n'est pas évident. Jacques fut bien le premier évêque de Jérusalem, et on ne peut méconnaître que Paul aussi établit Timothée et Tite comme évêques de diocèses particuliers et que, dès les temps apostoliques, des évêques exerçaient leurs fonctions dans les grandes villes de l'empire romain. Une pareille organisation appliquée à toute l'Eglise, dès le temps des Apôtres, ne peut s'expliquer en général que si elle découle des Apôtres. Saint Pierre a pu prendre un évêché particulier, et l'a pris en réalité, sans renoncer à sa qualité d'Apôtre, tout comme il avait déjà pris l'épiscopat à Antioche. Marc-Antoine laisse tout à fait dans l'ombre l'origine des évêchés particuliers ; il ne peut donc, dans son hypothèse, expliquer leur existence. Si, en effet, ils ne peuvent exister en vertu de l'autorité et de l'institution du pape ; à quoi doivent-ils donc leur existence ? Ainsi il ne conteste pas seulement la primauté de l'évêque de Rome, mais il sape la juridiction des évêques en particulier et lui enlève son fondement. Faire appel à l'Eglise universelle qui aurait reçu la plénitude de la puissance, c'est ne rien dire (2), car où cette Eglise universelle s'exprime-t-elle lors de l'établissement des évêques ? et quand cette église universelle a-t-elle reçu une juridiction en général ? Et cependant Marc-Antoine attribue, même

(1) *Ib.* c. 6, 5.

(2) *Ib.* c. 7, 6 : Accepit ergo ecclesia universa, non a Petro, sed in Petro seu cum Petro tunc omnem potestatem ecclesiasticam, quam Christus eidem suae ecclesiae tribuebat : et haec potestatis plenitudo, ut optime docent Parisienses, data est ecclesiae universae, hoc est omnibus et singulis episcopis in solidum : quam potestatem plenissime jure divino quilibet episcopus exerceat in suam gregis Dominici portionem ; quia episcopatus unus est.

de jure divino, à chaque évêque en particulier un pouvoir sur toute l'Eglise, alors qu'il a dénié au pape une pareille puissance *de jure divino*. Il a dû recevoir, *ex jure ecclesiastico*, de l'église universelle le pouvoir sur son église particulière, mais il doit d'ailleurs posséder en union avec tous les autres évêques *in solidum* la plénitude de la puissance *de jure divino* (1).

C'était là une tentative pour construire, à l'aide de vues imaginaires, inspirées par l'opposition contre le chef de l'Eglise, une constitution de l'Eglise aussi opposée aux faits réels qu'aux doctrines de la sainte Ecriture et de la tradition et qui ne méritait pas une réfutation particulière ; car elle s'écroula d'elle-même sur le sable.

§ 50

La primauté chez les théologiens du XVI[e] et du XVII[e] siècle.

La Compagnie de Jésus reçut, tout au commencement, de son fondateur saint Ignace la mission particulière de prendre la défense de l'Eglise contre les erreurs du temps.

Là-dedans était comprise, au premier rang, la défense de la doctrine relative à la grâce et à la primauté. Elle présenta donc, dès le commencement, les défenseurs les plus décidés de cette primauté et parmi eux :

A. Bellarmin (1542-1621). Il se livra aux études les plus profondes sur les questions alors en partie les plus controversées.

L'infaillibilité du pape est défendue chez lui contre les représentants des décrets de Constance ; elle est revendiquée pour ses solennelles déclarations, en tant qu'il est docteur de l'Eglise, quand il définit (2) des questions de la foi et des mœurs

(1) *Ib.* : Unumquemque enim episcopum, quantumvis jure humano ligatus sit uni sedi particulari, jure tamen divino curam universalem totius ecclesiae universalis gerere debere, ubi opus sit et necessitas, aut opportunitas exigat.

(2) *De Rom. Pontif.* l. IV. c. 5 : Non solum in decretis fidei errare non potest summus Pontifex, sed neque in praeceptis morum, quae toti

(*res fidei et morum*), dans le sens indiqué plus haut (§ 46). La démonstration de ce dogme par la sainte Ecriture et la tradition peut être omise ici ; mais une preuve importante est fournie par l'histoire qui montre les décrets des papes reçus toujours avec l'obéissance et la foi correspondante, et souvent elle a pour résultat d'étouffer, à elle seule, l'hérésie. Du reste, dans la détermination de l'infaillibilité du pape, Bellarmin dépasse encore Melchior Cano, et il regarde, non sans doute comme certain, mais comme probable, que le pape ne peut errer même comme personne privée dans les choses de la foi. Dans le droit canon, le cas d'une hérésie du pape *in privato* n'est admis que comme possible, et, dans ce cas, est attribué au concile le droit de déposer le pape. Il pense donc que dans un pareil cas, c'est le pape lui même qui s'excommunie (1). Il est vrai de dire qu'alors le pape qui suit doit décider par une déclaration formelle si le pape précédent a exprimé dans cette question ou telle autre, en son nom privé, une doctrine contraire à la foi.

Là où les théologiens antérieurs ont rappelé que le concile général, et ceci doit s'entendre du pape, n'est pas dispensé d'un effort humain ni de critique, comme par exemple de l'examen des sources de la foi ; Bellarmin ne manque pas de marquer cela comme un devoir, sans que cependant les sujets aient à examiner ces conditions préalables et à en faire dépendre leur obéissance. Le Saint-Esprit, qui doit préserver le pape de l'erreur, doit le préserver aussi de rendre des décrets précipités, si la matière n'est pas tout à fait claire et déjà décidée (2). Dans ce dernier cas, il n'est

ecclesiae praescribuntur, et quae in rebus necessariis ad salutem, vel in iis, quae per se bona vel mala sunt, versantur.

(1) L. II. c. ultimo.

(2) L. IV. c. 2 : Videntur quidem hi autores aliquo modo inter se dissentire, quia quidam eorum dicunt Pontificem non posse errare si mature procedat et consilium audiat aliorum : alii dicunt, Pontificem etiam solum nullo modo errare posse : sed re vera non dissident inter se. Nam posteriores non volunt negare quin teneatur Pontifex mature procedere et consulere viros doctos, sed solum dicere volunt, ipsam infallibilitatem

besoin d'aucune plus longue délibération ni recherche. L'infaillibilité ne dépend pas en effet des conseillers, mais du chef de l'Eglise.

2. La primauté implique le pouvoir législatif souverain pour toute l'Eglise ; le Seigneur l'a confié expressément à saint Pierre, d'après saint Matthieu (10, 16) et saint Jean (21, 15). Ce pouvoir appartient aussi aux évêques sur leurs diocésains, d'après les Act. des Ap. 15, 28, I[e] à Timoth. 3, 12 ; 5, 19 ; Hebr. 13, 17. La tradition témoigne que les papes et les évêques l'ont toujours exercé. De même que la loi naturelle a besoin de recevoir une détermination plus précise par les lois positives de l'autorité publique ; de même la loi divine positive a besoin d'être précisée par la loi de l'Eglise : Même dans l'Eglise visible, l'esprit mauvais et le péché dominent parfois chez ses membres ici-bas ; l'Eglise a donc besoin pour la règlementation de sa vie extérieure dans la communauté de ses membres d'un pouvoir législatif et d'une autorité qui l'exerce.

3. Dans la question de l'origine du pouvoir juridictionnel des évêques, Bellarmin se prononce pour la communication immédiate de ce pouvoir par le moyen du pape ; mais il admet que les Apôtres, à la différence des évêques leurs successeurs, ont reçu immédiatement du Christ leur pouvoir juridictionnel, comme illimité quant à l'espace. En outre Bellarmin rappelle (1) que le pouvoir épiscopal ne s'éteint pas à la mort du pape qui l'a conféré, mais lui survit. Même de cette circonstance ou peut conclure que la décision du pape n'est pas la cause principalement ou exclusivement opérante du pouvoir surnaturel des évêques, mais seulement la cause coopérante. Bellarmin reconnaît donc l'episcopat comme une institution essentielle (*de jure divino*), dans l'E-

non esse in coetu consiliariorum vel in concilio Episcoporum, sed in solo Pontifice : sicut e contrario priores non volunt ponere infallibilitatem in consiliariis, sed in solo Pontifice ; verum explicare volunt Pontificem debere facere quod in se est, consulendo viros doctos et peritos rei de qua agitur.

(1) L. IV, c. 25.

glise ; institution nécessaire en général et qui ne saurait être transformée en une délégation du pape. En tout cas, Bellarmin voit juste dans ce que le pouvoir juridictionnel des divers évêques est conditionné par la collation qu'en fait le pape et que cette collation ne pourrait être considérée seulement comme une assignation de la matière, ainsi que cela a lieu pour le pouvoir judiciaire de l'absolution concédé déjà par la consécration sacerdotale *in foro externo*, quand l'évêque désigne des sujets déterminés au confesseur, pour l'exercice du pouvoir judiciaire *in foro interno* (1).

4. En ce qui concerne les rapports de la puissance ecclésiastique et de la puissance civile, on retrouve chez Bellarmin les principes à peu près universellement reconnus, à savoir que l'une et l'autre sont indépendantes et qu'il ne faut pas considérer le pouvoir civil comme conféré par l'Eglise. En fait, le domaine des deux pouvoirs est parfois séparé et parfois absorbé l'un dans l'autre, et, dans ce dernier cas, il faut reconnaître à l'Eglise, en tant que société plus élevée, le droit d'influencer (2) indirectement le pouvoir civil dans son domaine. Dans la façon d'expliquer alors les rapports qui avaient existé, au moyen âge, entre l'Eglise et l'Etat et leur compénétration mutuelle, on discuta souvent si le pape avait le droit de délier les sujets du serment de fidélité et de déposer les rois. Bellarmin a revendiqué ce droit pour les papes, chez les nations chrétiennes, là où ces moyens seraient nécessaires pour la conservation des intérêts éternels ; et il fait dériver ce droit supérieur des papes, en face du pouvoir impérial, de ce fait que les papes, comme cela eut lieu au moyen âge, avaient conféré le pouvoir impérial à la nation allemande et pouvaient donc le reprendre.

Cependant il reste établi pour Bellarmin que les deux pouvoirs, quoique engagés à entretenir des rapports cordiaux, doivent rester séparés et distincts dans le Christianisme et que le Christ n'a conféré à son Eglise, au point de

(1) L. IV, c. 24. — (2) L. V. c. 6.

vue civil, aucun pouvoir *jure divino*. C'est dans ce sens que le pape Nicolas Ier écrit à l'empereur Michel : Cum ad verum ventum est, ultra sibi nec Imperator jura pontificatus arripuit, nec Pontifex nomen imperatorium usurpavit.

5. De ce que nous venons de dire Bellarmin conclut que, à prendre les choses absolument, le mieux serait pour les évêques et le pape de s'enfermer exclusivement (1) dans ce qui est de leur fonction spéciale et de ne pas se charger du pouvoir civil. Mais, en raison des temps et des circonstances, il peut être moralement nécessaire pour le chef de l'Eglise, pour assurer la liberté de l'Eglise, de posséder un État d'Eglise et d'y avoir le pouvoir civil souverain. Un grand État national, une puissance politique capable de se passer de la protection des autres Etats ou de l'empereur ne serait pas nécessaire dans ce but, il pourrait même *a priori* mettre le pape en rapports gênants avec les autres peuples du monde (2). Mais la souveraineté civile et un petit territoire soumis seulement au pape sont une condition préalable, moralement nécessaire, pour le libre exercice des droits de primauté, dans tous les États du monde avec lesquels il doit entretenir sans difficulté des relations et pour lesquels il doit nommer des évêques, sans être influencé par un souverain quelconque. Il a besoin d'un petit territoire pour y amener à son plein développement la vie de l'Eglise et pouvoir offrir un asile à tous ceux qui sont persécutés par les ennemis de l'Eglise et qui ne trouvent pas d'abri ailleurs. Un État d'Eglise ne serait plus un moyen en vue de ce but et d'autres analogues, dès que le

(1) L. V. c. 9.

(2) Bellarmin termine le Ve livre par ces mots : Non quod hoc repugnet evangelio et nullo modo possit fieri, sed quia Christus ad conservandam humilitatem, voluit Pontificem indigere Imperatoris defensione in temporalibus et simul imperatorem indigere Pontificis directione in spiritualibus. Quod autem Christus voluerit, patet ex eo quod reliquit imperium Tiberio et Petro solum contulit pontificatum.

pape serait par là engagé dans des querelles ou des guerres avec d'autres États. Pour le maintien de la souveraineté temporelle le pape a donc toujours besoin de protection soit de l'Etat le plus puissant et le plus à portée, soit d'une confédération d'Etats.

B. Vasquez († 1604), quoique les discours de son général Lainez, à Trente, ne pussent lui rester inconnus, a fait sienne, sur cette question de la juridiction des évêques, l'opinion de François de Vitoria et d'Alphonse de Castro (évêque de Bruges † 1558), pour qui les évêques, par le fait de la consécration reçoivent immédiatement de Dieu, *ex jure divino*, la juridiction active et tiennent du pape, par la préconisation, la matière, c'est-à-dire les sujets déterminés et désignés, sur lesquels ils peuvent exercer validement la juridiction (1). Au pouvoir de juridiction se rattache aussi le pouvoir législatif. Si les évêques ont déjà ce pouvoir sur leurs diocésains, alors qu'ils sont subordonnés au pape, à plus forte raison celui-ci l'a-t-il sur toute l'Eglise.

Vasquez conclut avec raison de la plénitude du pouvoir qui appartient, *jure divino*, au chef de l'Eglise que celui-ci peut prendre les dispositions nécessaires pour les élections pontificales ; et, en vertu de ces dispositions, l'élection appartient maintenant au collège des cardinaux. Le pape pourrait cependant nommer son successeur, comme saint Pierre se donna Clément pour successeur dans les droits de la primauté (2). Si pour une raison quelconque le collège des cardinaux ne pouvait procéder à l'élection, comme le droit lui en appartient *ex jure ecclesiastico*, l'ensemble des

(1) In 1. 2. Disp. 152. cap. 3 : Dico Episcopos omnem potestatem jus dicendi, quae dicitur activa jurisdictio et quasi radicalis, non accepisse a Pontifice, sed proxime a Christo ; ideoque jure etiam divino hoc ipso quod Episcopi sunt constituti, accepisse potestatem leges condendi.

(2) In 3. Disp. 254. c. 3 : Postremo de electione summi Pontificis Romani dicamus, de qua cum certum sit, ab ipsis summis Pontificibus esse modum electionis praescriptum et Cardinalibus commissum ; manifeste consequitur hoc jus primarie in ipso summo Pontifice esse, ut ipse eligere sibi possit successorem, sicut Petrus elegit sibi Clementem.

évêques du monde prendrait *ex jure divino* la place du Sacré-Collège, comme de fait cela eut lieu à Constance (1).

C. Suarez, le premier des théologiens dogmatiques de la Compagnie de Jésus, a présenté la doctrine de l'infaillibilité du pape avec les déterminations qui se retrouvent dans la définition du concile du Vatican et telles que les atteste la doctrine des théologiens communément admise (2). Ce qui est formellement défini par le chef de l'Eglise pour tous les fidèles du Christ comme le contenu de la révélation, que cela appartienne aux *res fidei* ou aux *res morum*, doit être accepté par tous d'une foi divine (*fide divina*). La canonisation des saints tombe également parmi les objets sur lesquels le pape porte pour l'Eglise entière une définition solennelle. Mais comme le contenu d'une pareille définition n'appartient pas directement à la révélation, mais indirectement, la croyance religieuse est objet de *fides ecclesiastica sive mediate divina* : et le refus de cette foi n'est pas encore hérésie, mais témérité et impiété (3). Suarez fait la même remarque — différent en cela de Melchior Cano — à propos de l'approbation des ordres réguliers par le chef de l'Eglise, et cela parce qu'il serait par là donné à plusieurs occasion de s'écarter du droit chemin du ciel, si par ce moyen quelque chose d'indifférent était déclaré bon (4).

Par l'infaillibilité du pape jointe à celle de l'Eglise, il n'est pas donné aux fidèles une double règle de foi pour les fidèles, mais les décisions solennelles du pape forment la *regula proxima* soit qu'il les donne seul ou en union avec un concile général. Celui-ci n'est pas devenu superflu par le fait de la définition de l'infaillibilité pontificale ; mais il sert à

(1) *Ib.* n. 31.

(2) Disput. 5 de Summo Pontif. sect. 8. 4 : Nihilominus veritas catholica est, Pontificem definientem *ex cathedra* esse regulam fidei, quae errare non potest, quando aliquid authentice proponit universae ecclesiae, tanquam de fide divina credendum : ita docent hoc tempore omnes catholici Doctores, et censeo esse rem de fide certam.

(3) *Ib.* n. 8. — (4) *Ib.* n. 9.

mettre en une plus éclatante lumière, l'unité de l'Eglise en face des incroyants et des hétérodoxes, et elle constitue ainsi pour tous (1) un *motivum credibilitatis*. On a souvent objecté contre l'infaillibilité du pape qu'elle ne donnait aucune sûreté contre les définitions inconsidérées et prématurées ; car sa volonté libre n'est point retenue par l'assistance du Saint-Esprit, et il lui reste la possibilité d'agir avec précipitation. Cependant il reste à l'autorité le devoir de se livrer, sur la question agitée, à la consultation et à l'examen complet des sources de la foi et à ne donner qu'alors une décision, à moins que la chose ne soit déjà claire et manifeste. Et en tous cas, le Saint-Esprit doit préserver le dépositaire de l'infaillibilité contre l'abus de sa volonté libre. Il le préserve de toute décision fausse et erronée, il le protégera (2) donc contre toute précipitation.

En ce qui concerne l'union de la primauté avec l'évêché de Rome, Suarez, et avec raison, émet l'opinion que le prince des Apôtres n'avait reçu aucune révélation sur cette union quand il fonda et gouverna l'évêché d'Antioche ; s'il avait été dès lors éclairé par quelque révélation divine, il aurait aussitôt choisi Rome pour son siège épiscopal. Il regarde cependant, comme plus vraisemblable, que saint Pierre a reçu plus tard une révélation à ce sujet, et ainsi il a établi cette union *ex jure divino*, car par là l'unité de l'Eglise est garantie et assurée contre beaucoup de tentatives schismatiques (3).

(1) *Ib.* n. 10.

(2) *Ib.* n. 11 : Solet autem quaeri quid sit futurum, si Pontifex sine praemissa diligentia definiat : aliqui dicunt posse tunc Pontificem errare et ecclesiam posse tunc non assentiri : sed hoc periculosum est, quia ecclesiae non poterit constare, an Pontifex adhibuerit sufficientem diligentiam necne, vel relinquetur singulorum arbitrio, ut judicent, an diligentia sufficiens fuerit, et ideo melius, ut existimo, respondetur, non admittendo casum : nam Spiritus sanctus qui regit ecclesiam non permittet Pontificem tam imprudenter definire, et ideo quoties absolute definit, credendum est sufficientem diligentiam praemisisse.

(3) Disp. 10. sect. 3, 10.

D. A propos de Grégoire de Valence, célèbre professeur de théologie à Dillingen et à Rome, membre de la congrégation *de Auxiliis* (✝ 1603), nous voulons seulement dire qu'il se prononce avec autant de décision que les précédents pour l'infaillibilité du pape et qu'il n'entend pas notamment soumettre à un examen, que feraient les fidèles avant de croire, les conditions préalables réclamées par divers pour la validité des décrets du pape, comme par exemple celle d'avoir préalablement à interroger les cardinaux. Que cela soit bien convenable *(convenientissimum)* et un devoir de prudence, soit, mais un critérium pour la validité, non. A ce point de vue, il réclame aussi très fortement pour le pape l'exemption de toute contrainte (1).

E. Le cardinal de Lugo (2) et Ripalda (3) résolvent de la même façon que Suarez les difficultés soulevées contre l'infaillibilité du pape ; ils établissent, en accord avec lui, une thèse propre à expliquer bien des controverses sur le contenu de la foi dans l'Eglise. Les Apôtres, en tant qu'envoyés directement par le Christ, avaient plusieurs avantages sur leurs successeurs, en particulier des révélations faites par le Saint-Esprit ; cependant bien des propositions dogmatiques n'ont existé qu'à l'état implicite dans leur conscience religieuse et elles n'ont été développées que plus tard, comme conséquences de la révélation, par le magistère de l'Eglise. Il a pu arriver qu'à certaines périodes la conscience religieuse est restée incertaine ou assoupie autour de ces vérités, tandis qu'en d'autres elle s'est montrée éveillée et vivante (4). C'est ce qui se vérifie, de temps à autre, pour l'infaillibilité du pape.

(1) *Comment.* T. III. Disp. 1. qu. 7.

(2) *De fide* Disp. 1. n. 277. — (3) *De fide div.* Disp. 8. n. 24.

(4) Lugo, *De fide* Disp. 3. n. 66 : Imo in statu etiam legis gratiae non omnia saecula sunt aequalia, cum plura objecta, quorum notitiam explicitam habuerant, postea ignorantiae tenebris consopita fuerint et postea iterum Conciliorum et Pontificum definitionibus et doctorum ac Patrum studio in lucem fuerint revocata. Cf. Ripalda. *De fide div.* Disp. 8. n. 27.

F. Ce n'étaient pas seulement les membres de la Compagnie de Jésus qui se présentaient pour la défense de l'autorité du pape; la plupart des écoles partageaint la même opinion. Les *Salmanticenses* de l'ordre des Carmes, qui ont composé un célèbre commentaire de la Somme de saint Thomas, la donnent comme un objet de foi catholique (1) et la restreignent aux décisions *ex cathedra*, dans le sens de Melchior Cano. Mais ils ne veulent pas l'étendre à toutes les décisions privées du pape; là-dessus, ils tiennent à la *sententia probabilior* des papes et des théologiens du moyen âge, pour qui ces décisions privées n'ont point reçu la promesse du Saint-Esprit (2).

§ 51

Les suites des décrets du concile de Constance ; les commencements du Gallicanisme en France, les opinions des divers théologiens français au XVIIe siècle sur la primauté du pape.

En France, sur cette doctrine des droits de la primauté de l'évêque de Rome, les théologiens n'étaient pas aussi unanimes qu'en Espagne, en Italie et ailleurs. Il se produisit là, dès le commencement du XIVe siècle, un puissant courant hostile au pape. Il prit son point de départ à la cour de Philippe le Bel ; il visait à fonder une sorte d'église d'Etat et à faire exercer une sorte de tutelle sur les affaires religieuses et ecclésiastiques par le pouvoir civil ; il cherchait donc à bouleverser ou à empêcher les droits de la primauté. L'indépendance et l'autonomie de l'Eglise,

(1) *De vitiis et peccatis*, Disp. 15. n. 214.

(2) *De fide* Disp. 4, 7 : Sed contraria sententia (quae asserit Summum Pontificem ut Doctorem particularem posse errare, non solum circa objecta secundi generis, sed etiam circa res fidei, et non solum errore inculpabili proveniente ex ignorantia aut negligentia, sed etiam cum contumacia, ita ut sit haereticus) est longe probabilior et communior inter theologos : immo, ut inquit Bañez, est sententia omnium antiquorum et Pontificum Romanorum et scholasticorum ante Doctorem Alb. Pighium.

comme son unité et sa catholicité, avaient pourtant leur plus ferme fondement dans la primauté de l'Eglise de Rome ; la suppression ou le relâchement de ce lien devait avoir pour conséquence naturelle l'Eglise nationale et la domination de l'Etat sur les affaires de l'Eglise. C'est ce que montre très clairement l'histoire de l'Eglise de France. Philippe ne se contenta pas de défendre tout envoi d'argent à Rome, ni d'accabler d'impôts les biens d'Eglise en France ; il s'attribua aussi le droit de faire des nominations pour les bénéfices vacants et même non vacants ; il accusa le pape Boniface VIII d'hérésie, en appela de ses décisions à un concile général et repoussa toute intervention du pape dans les affaires séculières et politiques. La supériorité du concile général sur le pape, l'entière indépendance de l'ordre politique vis-à-vis de l'Eglise, la mise en tutelle de cette dernière formèrent désormais les traits principaux du système politique qu'organisèrent plus ou moins les rois de France. La période qui suivit, la résidence des papes à Avignon et le schisme d'Occident furent autant d'occasions d'assurer une force durable à ces maximes et de leur donner une application plus étendue.

Le schisme d'Occident eut encore une conséquence des plus tristes ; il fournit aux théologiens français de l'Université de Paris l'occasion d'afficher ostensiblement jusque sur le terrain de la théologie la thèse de la supériorité du concile sur le pape ; car ils reconnaissaient la voix décisive d'un concile général comme l'unique moyen d'éteindre le malheureux schisme (1). Au concile de Constance (1415-1418) furent votés, dans la quatrième et la cinquième sessions, sur la proposition des théologiens français, à la tête desquels se trouvait Gerson, des décrets où s'exprimait cette doctrine ; mais ils ne furent approuvés ni par Martin V ni par Eugène IV. Le concile de Bâle alla encore plus loin ; il s'arrogea le droit de gouverner l'Eglise universelle et rendit

(1) Cf. *Hist. des Dogmes*, III § 117.

des décrets en conséquence. Tout cela trouva son écho et son approbation dans le gouvernement et dans une grande partie du clergé de France ; de plus le gouvernement du roi fit siens plusieurs des décrets du concile de Bâle et le roi Charles VII publia, en 1438, la Pragmatique-Sanction de Bourges en 23 articles, dont le premier contient la doctrine de la supériorité du concile général sur le pape. Ainsi une grande partie du clergé de France marchait avec le pouvoir, la main dans la main, pour établir une sorte d'Eglise d'Etat et pour fonder, en se réclamant des libertés de l'Eglise gallicane, l'asservissement de l'Eglise sous l'omnipotence de l'Etat.

Vers cette époque se produit aussi une mention d'une première Pragmatique-Sanction, qu'on fait dériver (1268) de saint Louis (1227-1270), et qui contient six articles dont le cinquième et le sixième n'interdisent pas seulement la simonie, mais tous les envois d'argent à Rome sans autorisation ; ils confirmaient et autorisaient toutes les libertés, immunités, prérogatives, droits et privilèges qui avaient été accordés par les rois aux églises, monastères religieux et personnes d'Eglise. Vraisemblablement elle avait été rédigée vers 1430-1438 (1), car elle ne porte aucun indice extérieur des temps antérieurs.

La Pragmatique-Sanction de Bourges, bien qu'établie uniquement par l'Etat, obtint force de loi et servit aux parlements, c'est-à-dire aux cours supérieures de justice, comme règle de droit. Entre autres choses était reconnu là à tout Français le droit d'appel comme d'abus, à l'aide duquel il pouvait saisir le tribunal civil supérieur d'une plainte contre les évêques et les prêtres, pour abus de pouvoir spirituel. En même temps était reconnu au roi le *placetum regium*, d'après lequel la publication des bulles papales et

(1) Cf. Rœsen. *La pragm. sanction*, Munich 1853. Scheffert-Boichorst dans les *Mittheilungen des Instituts für œsterreischische Geschichtsforschung*, 1887. (P. 353-390).

autres décisions de l'Eglise ne pouvait avoir lieu qu'après obtention de l'approbation royale.

Sans doute, le Concordat signé en 1516 supprima formellement la Pragmatique-Sanction, mais cela fut sans effet pour les parlements. La situation devint pire pour l'Eglise quand des éléments calvinistes pénètrent dans les cours de justice; celles-ci empêchèrent même que les décrets de réformation du concile de Trente fussent publiés en France.

Ainsi le Gallicanisme était devenu en France depuis longtemps, à la cour, dans les parlements, en partie même dans les écoles théologiques, un système dominant, sans être cependant arrivé au schisme ; car le gouvernement offrit pour le reste, à plusieurs reprises, protection à l'Eglise et lui témoigna de la faveur, et l'Eglise appliqua un principe de tolérance sur les points qu'elle ne pouvait modifier sans rigueur et qui n'auraient pu qu'être envenimés.

Cependant le Gallicanisme prit, en 1594, une forme plus déterminée, lorsque le membre du parlement, Pierre Pithou, calviniste avéré, rédigea une série de 83 articles sous le titre de « libertés de l'Eglise gallicane » et dédia le livre au roi (1). Quoique plusieurs membres du clergé donnassent leur adhésion, ou du moins n'opposassent aucune résistance aux maximes formulées là, notamment à celles de l'appel comme d'abus et du *placetum regium,* la majorité d'entre eux resta fidèle pour le reste aux principes de l'Eglise.

Dans une réunion de l'épiscopat français et du haut clergé en 1626, tous s'unirent pour proclamer publiquement la primauté et l'infaillibilité du pontife romain dans les choses de la foi (2). C'est dans le même sens que se prononcer-

(1) Les articles et leurs preuves ont été imprimés sous le titre : *Les libertés et preuves de l'Église gallicane* (2 vol. fol.) à Rouen 1651.

(2) Petitdidier († 1728) fait la même déclaration dans son ouvrage : *De auctoritate et infallibilitate Summorum PP.* (Migne *Curs. compl.* T. IV, p. 1285). Les évêques respecteront aussi notre saint père le pape, chef visible de l'Eglise universelle, vicaire de Dieu en terre, évêque des évêques et patriarche des patriarches, en un mot, successeur de s. Pierre, auquel

cèrent vers 1650, en une autre réunion, cinquante évêques français qui déclarèrent que tous les fidèles étaient tenus de recevoir avec foi les décisions d'Innocent X (1).

Vers le même temps parut d'autre part une seconde édition de l'œuvre de Pithou, due aux soins de Du Puy, membre du Parlement, et augmentée d'un second volume in-f°, intitulé « Preuves des libertés ». Le Parlement se tenait ferme sur ces principes. Mais le gouvernement les mitigeait dans la pratique ; il continua d'assurer à l'Eglise sa protection, et il fut à deux reprises confié aux mains de deux ministres d'Etat qui furent cardinaux, à savoir Richelieu et Mazarin.

Il semblait même que les théologiens français qui appartenaient à des Ordres, ou qui même n'avaient aucun rapport avec le gouvernement, étaient influencés par l'opinion répandue dans toute la France et la jugeaient sans sévérité. Ainsi Gonet († 1681), dans le *Clypeus theologiae thomisticae*, a beau enseigner très clairement la nécessité d'un interprète infaillible de la révélation, dans la personne du successeur de Pierre, pour garder intact et conserver sans perte le trésor de la vérité divine, il n'ose pas décider si le pape peut prendre *ex cathedra* des décisions infaillibles, à lui seul, ou seulement en union avec un concile général (2).

En tout le reste, c'est-à-dire en dehors de cette controverse qu'il ne peut pas trancher, il affirme expressément l'infaillibilité du pape (3).

l'apostolat et l'épiscopat ont eu commencement et sur lequel Jésus-Christ a fondé son Eglise, en lui baillant les clés du ciel avec l'infaillibilité de la foi, que l'on a vue miraculeusement durer immutablement dans ses successeurs.

(1) *Ib.* p. 1286.

(2) Tom. IV. Tr. 10 Disp. 4 (267 ed. Col. 1671) : Aliqui enim existimant, Pontificem solum loqui ex cathedra, quando praeest concilio generali ; alii vero contendunt, illum loqui ex cathedra, quotiescunque sive in concilio sive extra concilium, ut Pastor universalis, aliquid authentice proponit toti ecclesiae, tanquam credendum de fide divina. Verum ab hac celebri difficultate et controversia, quae tot rumores in Gallia excitavit, abstrahemus in praesenti.

(3) *Ib.* p. 269 : Dico quarto, Romanum pontificem ex cathedra loquentem, esse infallibilem regulam fidei et judicem controversiarum.

Veronius (┼ 1649), l'auteur de la *regula fidei* très connue (1), met encore plus de réserve à s'étendre sur ce point ; pour lui, il n'entend pas regarder comme un dogme formel que par les décisions solennelles des papes doivent s'entendre les décrets du pape rendus sans l'adhésion d'un concile général ; à l'en croire, l'opinion contraire serait hérétique (2). Il termine son livre sur cette réserve et ajoute qu'il a connu, en France, maints théologiens qui avaient adopté les idées de Gerson, Almain etc.

A peu près à la même époque, un des plus célèbres controversistes de l'Allemagne, Adrien de Walenburch, évêque coadjuteur de Cologne (┼ 1669) écrivit les *tractatus generales de controversiis* (3). Il s'exprime sur le caractère dogmatique de l'autre opinion, sur les décisions solennelles des papes exactement comme Véronius ; il tient seulement l'opinion de Bellarmin pour la *sententia longe communior et verior* (4).

§ 52

La formule du gallicanisme dans les quatre articles gallicans (1682).

Le gallicanisme, qui depuis longtemps s'insinuait en France, trouva son expression définitive dans les quatre articles gallicans. Ce qui y donna l'occasion, ce fut l'extension violente donnée par Louis XIV au droit de régale, en France. Ce droit existait depuis longtemps ; il consistait dans le droit, pour le roi, de prendre les revenus des divers évêchés vacants et de quelques autres bénéfices ecclésiastiques. Le second concile de Lyon (1274) défend pour l'avenir d'étendre ce droit à d'autres bénéfices et il menace d'excommunication ceux qui iraient à l'encontre. Louis XIV

(1) Imprimé chez Migne, *Curs. th.* Tom. I. p. 1037 sqq. — (2) *Ib.* p. 1044.
(3) Imprimé chez Migne, *Curs. th.* T. I. p. 799 sqq. — (4) *Ib.* p. 814.

ignorait ce canon et il rendit en 1673, après approbation du parlement, un édit par lequel il demandait à tous les évêques et archevêques du royaume que, dans les deux mois qui suivaient leur serment, ils obtinssent de la chambre des comptes de Paris un certificat de liquidation de leurs revenus ; en cas de refus ces sièges épiscopaux ou autres bénéfices élevés — il étendait ce droit à tous ceux de son royaume — seraient regardés comme vacants. En même temps, il ne s'arrogeait pas seulement les vacances des autres bénéfices, mais même le droit d'institution. Seuls, deux évêques, Pavillon d'Alet et Caulet de Pamiers, s'opposèrent publiquement à cette conduite du roi, en refusant d'agréer et en frappant d'excommunication quelques chanoines nommés par le roi, dans leurs diocèses. Les archevêques de Toulouse et de Narbonne prirent parti pour les intrus ; les évêques d'Alet et de Pamiers s'adressèrent donc au pape Innocent XI. Avant que la réponse ne survînt, l'évêque d'Alet mourut. Le roi fit saisir le temporel de l'évêque de Pamiers. Le pape donna droit à l'évêque et adressa divers brefs au roi pour le déterminer à renoncer à l'extension du droit de régale ; ce fut en vain. Après la mort de l'évêque de Pamiers (1680) qui, il est vrai, sympathisait avec les jansénistes et devait être pour cela dépourvu d'autorité particulière, les dissentiments avec le gouvernement du roi devinrent encore plus aigus. Le pape chercha à défendre le chapitre dans ses droits contre les régalistes ; mais ceux-ci furent les plus forts. En même temps, le roi réussit à obtenir d'une assemblée du clergé de France, tenue à Paris en 1681 et 1682, la reconnaissance de son droit de régale pour toute la France, après avoir accordé aux évêques que les ecclésiastiques nommés demanderaient à leurs ordinaires l'institution canonique. Ce fut cette assemblée de 7 archevêques, 26 évêques et 38 ecclésiastiques du second ordre qui, sous la conduite de Bossuet, évêque de Meaux, adopta le 19 mars 1682, les quatre articles gallicans et qui ainsi donna au gallicanisme un programme dé-

terminé, mais accrut considérablement le danger du schisme.

Le premier article refuse au pape tout pouvoir direct et indirect sur les affaires temporelles et politiques, ainsi notamment les rois et les princes ne peuvent être déposés ni directement ni indirectement par le pouvoir des clefs ni leurs sujets déliés de l'obéissance.

Le second article tient pour existants les décrets de la quatrième et de la cinquième séance du concile de Constance, et il n'admet pas qu'on restreigne leur valeur en cas de schisme.

Le troisième approuve les prescriptions, les usages et maximes qui ont été pratiqués dans le royaume et dans l'Eglise de France avec le consentement des papes. Le quatrième attribue au pape dans les choses de la foi une haute autorité, mais non un jugement irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise ne s'y joigne.

Louis XIV vit dans cette « Déclaration » l'expression de la politique traditionnelle du gouvernement français, il l'approuva dans son édit du 23 mars et il ordonna que tout professeur de théologie serait tenu de la souscrire avant son installation ; que tout candidat en théologie devait la défendre dans sa dispute ; et tous les évêques devaient en procurer la réception dans leurs diocèses.

Cependant le pape Innocent XI, dans un rescrit du 11 avril, déclara nulles et non avenues les décisions de l'assemblée sur le droit de régale, et il fit de même pour la déclaration, dans un autre rescript du 22 avril. Mais le clergé ne poussa pas les choses jusqu'à se séparer de Rome. Le successeur d'Innocent XI, Alexandre VIII, renouvela la condamnation du clergé peu avant sa mort, le 30 janvier 1691 ; sous son successeur, le pape Innocent XII, Louis XIV écrivit la déclaration suivante : « Je suis bien aise de faire savoir à Votre Sainteté que j'ai donné les ordres nécessaires pour que les choses contenues dans mon édit du 22e mars 1682 touchant la déclaration faite par le clergé de France, à

quoi les conjonctures passées m'avaient obligé, ne soient pas observées (1) ».

La nécessité urgente de pourvoir plusieurs sièges épiscopaux vacants — il y en avait 25 — l'avait obligé à revenir sur sa première conduite : car sans la confirmation du pape aucun évêque ne pouvait être investi de ses fonctions. Sans doute Louis XIV n'en revint pas moins, plus tard, à sa politique traditionnelle. Mais à Rome, on s'étudia à éviter une rupture complète, on se contenta de la rétractation que nous venons de voir ; on se réserva d'éteindre peu à peu le gallicanisme, sans jamais le perdre de vue, jusqu'à ce que les décrets du concile du Vatican vinrent, en 1870, le frapper à mort.

§ 53

Commentaires et réfutations des quatre articles gallicans chez les théologiens.

Le gallicanisme avait trouvé dans les quatre articles une forme précise et saisissable, et s'était fait accepter d'une grande partie du clergé français. Il fut alors condamné par le pape, comme nous l'avons vu dans les paragraphes précédents ; mais il ne fut pas pour cela encore mis au tombeau. Pendant longtemps il trouva encore des représentants sur le terrain ecclésiactico-politique et maints défenseurs dans les écoles théologiques.

A ce dernier point de vue le principal avocat de la déclaration de 1682 fut Bossuet qui, à la demande de Louis XIV, employa les dernières années de sa vie à un ouvrage qui ne parut qu'après sa mort, à Luxembourg en 1730, sous le titre *Defensio declarationis celeberrimae* etc., et parut encore en 1745 à Amsterdam (2). Après lui, d'autres entreprirent

(1) Cf. Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée de 1682*, Paris, 1870, p. 500. (N. D. T.).

(2) Que l'ouvrage tel qu'il avait été imprimé fut, dans tout son contenu, l'œuvre de Bossuet plusieurs en doutèrent, même dès le début (Cf. *Theol. Wurceb.* Tom. I, p. 379 (éd. Paris, 1852).

encore, notamment sur le terrain de l'histoire, la justification des articles gallicans. De ce nombre furent Dupin (1719) (1), Noël Alexandre († 1724) (2), Fleury († 1723) (3) etc.

Par contre, plusieurs théologiens entrèrent dans l'arène pour la défense de la primauté du pape et la réfutation du gallicanisme. Parmi eux se firent remarquer les cardinaux Sfondrate († 1695) (4), Joseph Saens de Aguirre († 1699) (5), le Bénédictin Petitdidier († 1727) (6), le prêtre Ballerini († 1769) (7), saint Alphonse (1787), les théologiens de Wurzbourg, notamment Kilber (1783) (8), le cardinal Litta (9) et le comte de Maistre (10).

Le premier article de la déclaration refusait à l'Eglise toute action directe ou indirecte sur les affaires de l'Etat et sur les dépositaires du pouvoir civil, notamment le droit de déposer les princes et de délier les sujets du serment de fidélité. Bossuet cherche à le justifier dans les quatre livres de la *Defensio*, en entreprenant de démontrer l'origine divine de l'autorité publique dans l'Etat. De là il résulte que, au point de vue du droit naturel, l'autorité civile

(1) *Traité de la doctrine chrétienne et orthodoxe.* Paris, 1703. — *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle.* Paris, 1707. Ses œuvres furent pour la plupart, comme sa grande *Bibliothèque universelle*, et dans la suite intitulée *Nouvelle Bibliothèque*, mises à l'index.

(2) Son ouvrage : *Selecta historiae ecclesiasticae capita* etc., Paris, 1686, fut également mis à l'index ; l'édition corrigée de Roncaglia (Luccae, 1734) en fut tirée par Benoît XIII.

(3) Son *Histoire ecclés.* Paris, 1691-1720, s'étend des origines à 1414, elle fut continuée par Fabre, Alex. de Cruce et Benno.

(4) Signalons en particulier : *Regale sacerdotium romano Pontifici assertum.*

(5) Il écrivit : *Defensio cathedrae s. Petri adv. declarationem cleri gallicani.*

(6) *De auctoritate et infallibilitate summ. Pontificum* (Migne, T. I, 1141 sqq.).

(7) *De vi ac ratione primatus* R. R. P. P. Veronae 1766. — *De potestate eccl. Summorum PP. et Conc. gen.* Veronae 1768, Monasterii, 1845.

(8) *Theol. Wirceb.* T. I. p. 371 sqq.

(9) Les lettres dans la traduction allemande, Münster, 1844.

(10) *Le Pape* et *von der Gallikan. Kirche in ihrem Verhältniss zu dem Kirchen-Oberhaupte.* Traduit du français. Francf. 1823.

souveraine n'est soumise qu'à Dieu seul et à aucune autre puissance naturelle (1). Cette souveraineté n'est pas limitée par la loi de l'Ancien Testament : le sacerdoce de l'Ancien Testament n'a aucun pouvoir judiciaire sur les princes. Le Fils de Dieu était bien en possession de tout pouvoir au ciel et sur la terre ; cependant il n'est venu que comme roi et maître du royaume messianique du ciel ; il ne s'est montré comme législateur que dans les matières morales et religieuses ou dans les affaires éternelles des hommes ; tel qu'un bon pasteur il a donné sa vie pour ses brebis en acceptant avec la plus parfaite obéissance la peine de mort que lui infligèrent les dépositaires de l'autorité. De même qu'il a été envoyé et établi par son Père, de même il a envoyé ses Apôtres dans le monde ; de même qu'il a exercé le souverain pouvoir, de même il l'a confié à Pierre. En face des dépositaires de l'autorité, le Seigneur a prescrit exactement à ses Apôtres la conduite à tenir, à savoir la confession publique et généreuse de la vérité (Matth. 10, 17 ; Luc 21, 15), le courage intrépide et la patience (Luc 21, 19), la fuite devant les persécuteurs (Matth. 10, 13), l'obéissance passive jusqu'à la mort, comme il l'a montré par son exemple.

Sans doute Bossuet reconnaît à l'Eglise une autorité pénale dans son domaine et sur les biens que l'Eglise doit conférer, notamment le droit d'excommunication ; mais cette punition ne doit pas s'étendre aux biens temporels, parce que ses moyens d'action ne s'étendent pas jusqu'à l'exécution de ces peines. Dans la portée donnée à l'excommunication majeure, dans la privation des relations sociales, elle voit un abus de la puissance ecclésiastique ; abus encore que la déposition de l'empereur Henri IV par Grégoire VII, de l'empereur Frédéric II par Innocent IV ; et cet abus a eu dans les siècles suivants les conséquences les plus préjudiciables pour la puissance des princes qu'elle a rendue incertaine et chancelante (2). Ces preuves tirées, de

(1) *L. c.* P. 1. l. 1. sect. 2. c. 4.
(2) *L. c.* P. 1. l. c. 3. c. 9.

l'histoire concluent du *post hoc* au *propter hoc* ; elles n'ont souvent en soi qu'une apparence éblouissante qui disparaît à un examen un peu sérieux. Chancelantes et caduques sont toutes les conditions terrestres et toutes les institutions sociales. De même que la vie de chaque homme passe par diverses étapes et degrés et est soumise à des changements ininterrompus, de même l'existence sociale subit dans les sociétés de pareils phénomènes. Mais il y a parmi les hommes une société que Dieu a immédiatement produite, organisée et pourvue ; elle a pour chef invisible le Fils de Dieu ; elle a reçu de lui la promesse et l'assurance que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elles. Plus intimement une autre société humaine se rattache à elle ; plus elle participe à l'immortalité de l'Eglise. L'histoire atteste que l'Eglise confère aux Etats, sinon l'immortalité, du moins une plus grande solidité et une plus longue durée et un plus ferme développement, quoiqu'elle ne puisse remplacer pour les Etats la force vitale naturelle, leur puissance dans les choses terrestres, leur influence pour la prospérité temporelle des sujets. L'empire romain marcha à pas de géant à sa dissolution, quoique les Césars romains eussent habituellement entretenu des relations cordiales avec l'Eglise, depuis Constantin. L'ordre surnaturel de la grâce ne peut pas remplacer l'ordre naturel : mais celui-ci suppose l'autre comme base ; il s'unit à lui pour le compléter et le perfectionner. Il en va de même pour les rapports de l'Eglise et de l'Etat. L'Eglise achève et perfectionne l'ordre politique, en lui enseignant et en l'obligeant à admettre son origine politique ; en précisant les devoirs de l'Etat, en établissant dans un rapport convenable les intérêts religieux et éternels de tous ses sujets, en protégeant et en favorisant le droit et la justice, en soulageant et modérant les maux et les souffrances inhérents à la vie terrestre, en unissant les hommes les uns aux autres par le lien surnaturel de l'amour, en maintenant la religion dans sa pleine pureté contre toutes les altérations de la

superstition, en lui assurant toute sa force vitale pour les mœurs. Par là les Etats chrétiens ont joui, en comparaison des anciens Etats païens ou des Etats mahométans, d'une plus grande solidité et puissance et se sont élevés à une civilisation incomparablement supérieure.

Bossuet appuie, de son point de vue, à l'encontre de ce que nous avons dit, une distinction aussi profonde que possible de l'Eglise et de l'Etat, et il pense par là servir au mieux l'Eglise et l'Etat et écarter une influence préjudiciable de l'Etat sur l'Eglise (1). L'une idée est aussi peu juste que l'autre. L'Eglise ne peut méconnaître ni négliger son devoir de sanctifier toutes les conditions humaines, de régénérer et de conduire à la vie éternelle, non seulement chaque homme en particulier, mais encore d'assurer la vie dans la famille, et dans l'État, et d'adapter le plus possible l'État à son but plus élevé. Les dépositaires du pouvoir social ne peuvent pas davantage méconnaître la destinée surnaturelle des hommes ou aller contre elle, ni par conséquent rompre tout rapport avec l'Église ; ils doivent lui prêter protection et assistance dans l'accomplissement de sa mission. Les conditions humaines sont réglées pour le mieux, quand l'Eglise et l'Etat s'entr'aident mutuellement dans l'accomplissement de leur mission et travaillent à accroître non leur séparation, mais leur union là où doivent être établies la distinction de l'Eglise et de l'Etat et la supériorité de l'une sur l'autre.

La supériorité de l'Eglise sur l'Etat, les gallicans l'admettent aussi dans la mesure où elle a reçu immédiatement de Dieu son pouvoir législatif et administratif ; où elle est destinée à tous les hommes et doit durer au delà de tous les temps et doit travailler au bien éternel de tous les hommes. Mais elle doit rester sur son propre terrain spirituel, ne pas empiéter sur le domaine de l'Etat, ne pas exercer de pénalité en privation de biens temporels et no-

(1) *Ib.* P. 1. l. 4. c. 19.

tamment ne pouvoir pas déposer les princes. Elle ne doit pas influencer l'Etat sur son domaine, dans ses efforts pour le bien terrestre de ses sujets. Ce point de vue fut combattu par Régnier dans son traité *de ecclesia* (1). Des multiples rapports nécessaires entre l'Etat et l'Eglise sur le terrain commun du droit, de la morale publique, du mariage et de l'école etc., il n'en est pas question dans cette théorie; l'omnipotence de l'Etat y est proclamée d'une façon dérobée, comme si l'Etat pouvait, en tout, mettre spontanément des limites à sa puissance et faire rentrer les affaires de l'Eglise dans son domaine.

Si les théologiens d'Eglise étaient unanimes à repousser cette théorie comme erronée, ils étaient loin d'être d'accord pour déterminer avec décision les rapports de l'Eglise et de l'Etat et, notamment, la question de savoir si l'Eglise avait un pouvoir direct ou indirect dans les affaires temporelles et terrestres. Bellarmin (2) ne se prononce que pour le pouvoir indirect, et avec lui plusieurs autres théologiens, et cela en attribuant au pape, en tant que dépositaire de la plénitude de la puissance ecclésiastique, le pouvoir spirituel de porter par tous les moyens le gouvernement civil à établir des lois qui sont nécessaires pour protéger l'ordre surnaturel et à supprimer celles qui sont contraires au salut de ses sujets, comme par exemple les lois sur l'esclavage, la polygamie etc. Bellarmin conclut (3) de là que le pape ou l'Eglise peuvent recourir même à des peines tem-

(1) Migne. *Curs. th.* IV p. 174 sqq. — (2) 308. Voir plus haut. § 50.

(3) Bellarm. *De rom. Pont.* V, 6 : Papa non potest ut Papa ordinarie temporales principes deponere etiam justa de causa, eo modo quo deponit episcopos i. e. tanquam ordinarius judex : tamen potest mutare regna et uni auferre atque alteri conferre, tanquam summus princeps spiritualis, si id necessarium sit ad animarum salutem. Quantum ad leges non potest Papa ordinarie condere legem civilem, vel confirmare aut infirmare leges principum, quia non est ipse princeps ecclesiae politicus : tamen potest omnia facere ; si aliqua lex civilis sit necessaria ad salutem animarum, et tamen reges non velint eam condere ; aut si alia noxia saluti animarum, et tamen reges non velint eam abrogare.

porelles par voie indirecte, c'est-à-dire en pesant sur le personnel législatif de l'Etat, et même prendre de l'autorité sur les princes, quand cela devient nécessaire par rapport au salut des âmes des sujets.

Cette doctrine du pouvoir indirect de l'Eglise dans les affaires temporelles et politiques n'est en aucun cas arbitraire ou confuse. Il est admis en effet que le Christ Notre-Seigneur n'a point conféré immédiatement à ses Apôtres un pouvoir sur le domaine de l'Etat, pas plus qu'il n'a conféré à l'Etat et au gouvernement politique un pouvoir indépendant sur le domaine de l'Eglise.

Le gallican Régnier prend une voie intermédiaire. Il admet que l'Eglise peut montrer aux fidèles ce qui serait pernicieux ou injuste dans une loi de l'Etat et leur en interdire l'observation ; mais il soutient en outre qu'elle n'a aucun pouvoir d'infliger des peines temporelles, c'est-à-dire des peines positives affectant les biens terrestres, de déposer les princes ou de délier les sujets du serment de fidélité (1). Il n'y a donc pas seulement à reconnaître à l'Eglise le pouvoir doctrinal d'interpréter la loi morale surnaturelle et chrétienne et la loi naturelle, car la loi surnaturelle présuppose, comme base et élément, la loi naturelle qui de plus est comprise dans la révélation divine ; indépendamment de ce pouvoir d'enseignement, il est reconnu à l'Eglise un pouvoir législatif pour l'ordre naturel, de façon à empêcher cet ordre de tourner au désavantage ou à l'opposition du devoir surnaturel du chrétien. Le pouvoir législatif est ce-

(1) *De eccl. Chr.* I. sect. 5 (ed. MIGNE p. 715) : Nos vero contendimus nulla neque directa neque indirecta auctoritate in temporalibus donatam esse ex divina institutione ecclesiam : potest quidem christianam de legitimo temporalium usu doctrinam proponere, eamque spiritualibus sancire poenis ; tum etiam populis praecipere, ne principum constitutionibus parerent, quae Omnipotentis, cujus ministri sunt, legibus repugnarent ; at non potest temporales poenas infligere, multo minus e solio principes dejicere, aut subditos a sacramento fidelitatis illis debitae absolvere : talem nullam a Christo Domino concessam esse potestatem jam propriis convincendum est argumentis.

pendant un élément du pouvoir de juridiction, et il a comme accompagnement le droit de punir, aussi bien que le droit de juger. Si donc Régnier reconnaît à l'Eglise le premier, c'est-à-dire le pouvoir législatif, au moins indirectement dans le domaine des lois civiles, en tant qu'elles sont, pour les fidèles, en contradiction avec la loi chrétienne ou forment son appui nécessaire, il y a de l'inconséquence à refuser à l'Eglise un droit indirect de punir s'exerçant sur les biens temporels ; droit qu'elle ne peut, il est vrai, exercer, que par les organes de pouvoirs publics, c'est-à-dire indirectement. Les punitions que l'Eglise inflige comprennent d'ordinaire, il est vrai, une privation ou suspension des biens spirituels, tels que l'excommunication, la suspense et l'interdit. Mais il se produit des cas où l'Eglise ne parvient point à ses fins par ces châtiments, où il lui faut recourir au bras de la justice, s'appuyer sur des châtiments d'ordre temporel, comme par exemple s'il s'agit de la sanctification du dimanche, de la protection contre la perturbation des offices du culte, la défense du pouvoir ecclésiastique pour le soutien de la législation matrimoniale et autres choses semblables.

Si, relativement aux biens temporels, ce pouvoir n'est qu'indirect et si son exercice est subordonné à la coopération de l'Etat, il est de soi indépendant des dispositions légales de cet Etat. On l'a vu au moyen âge, relativement à la répression de l'hérésie et relativement à l'excommunication majeure à laquelle les lois civiles attachaient l'interdiction des rapports sociaux. Quand, au moyen âge, les papes comme Grégoire VII et Innocent IV prononcèrent la déposition des princes, ils étendirent jusque-là leur pouvoir indirect de répression ; seulement l'exécution de leur sentence ne dépendait pas d'eux, mais de ces corps électoraux dont les suffrages avaient créé les princes de cet État et qui, d'après le droit public d'alors, admettaient la possibilité de déposer les princes. Quel fut, aux diverses époques, le succès de ce droit indirect de punir? cela dépendit des Etats eux-mêmes et de leur mode de constitution.

Dans les temps modernes, les adversaires de l'infaillibilité du pape ont tiré de cette doctrine du droit de répression indirect de l'Eglise qui peut aller jusqu'à la déposition des princes l'incompatibilité d'un chef infaillible et de toute organisation politique. Mais le magistère de l'Eglise, et à celui-ci seul, non au droit de punir ni même au droit de régir, convient l'infaillibilité, ne s'est nulle part exprimé là-dessus ; dans la bulle *Auctorem fidei* de Boniface VIII il est seulement déclaré que tous les hommes, pour obtenir le salut, qu'ils ne peuvent obtenir que dans la véritable Eglise *(extra ecclesiam nulla salus)*, doivent obéissance à leur chef sur ces divers points. Quelle est l'étendue du droit de répression dans l'Eglise, chez le pape ? elle ne l'a pas encore décidé *definiendo et docendo.* Si les papes, au moyen âge, sont allés trop loin dans l'exercice de ce droit de répression, cela ne contredit point leur magistère infaillible. Il faut bien distinguer, à ce point de vue, leur fonction doctrinale, sacerdotale et pastorale. Le pouvoir législatif de l'Eglise ne jouit d'aucune infaillibilité *in rebus disciplinae* ; elle n'en a que dans la mesure où elle interprète la loi divine et la loi naturelle, c'est-à-dire qu'elle en explique le sens et la portée. A ce point de vue, le magistère de l'Eglise peut, sans aucun doute, émettre une déclaration infaillible sur les réglements formels du pouvoir politique, s'il décide qu'ils contredisent le droit naturel ou les commandements de la loi divine. Mais quand elle juge dans des cas concrets et qu'elle inflige des peines, elle peut se tromper et frapper des innocents quoiqu'il n'y ait sur terre aucune autorité supérieure qui puisse réformer ses jugements. Ainsi l'Eglise exerce encore son autorité judiciaire, quand, dans des cas concrets, elle émet une déclaration ou une dispensation partielle à propos de l'obligation ou de la suppression du serment ; ce qui peut avoir rapport (1) au caractère obligatoire du serment des sujets.

(1) LITTA, Lettre 7, 8, 9.

Un tel jugement n'est pas plus un décret *ex cathedra* que l'application d'une peine qui suppose un jugement sur une faute publique. L'Eglise ou son chef ne peut renoncer à revendiquer son droit de juger les fautes publiques de ses sujets, car, à ce point de vue, aucun de ses sujets n'est exempt de sa juridiction. Pour ce jugement néanmoins, l'Eglise ne revendique aucune infaillibilité, elle ne peut, par ses pénalités, ni compromettre ni léser, cela va de soi, l'indépendance des Etats ou des familles sur leur propre domaine ou dans leurs droits, quand elle s'attribue uniquement un droit indirect de répression sur le domaine de l'Etat.

2. Le second article de la déclaration renouvelait les décrets de la quatrième et de la cinquième session du concile de Constance et elle les déclarait valables pour l'Eglise universelle. Qu'ils ne l'aient pas été dès le commencement, nous l'avons montré dans l'*Histoire des Dogmes au moyen âge* (1) ; et même le cinquième concile de Latran les avait indirectement déclarés invalides. Néanmoins les gallicans s'en emparèrent de nouveau, et Bossuet s'essaya encore à défendre ces décrets dans la *Defensio*, en invoquant principalement le témoignage de l'histoire pour établir que les conciles généraux avaient toujours été considérés comme la plus haute autorité pour terminer les discussions religieuses et établir les lois disciplinaires.

Cependant on ne trouve dans ces témoignages aucune preuve de la supériorité des conciles sur le pape. Du Christ lui-même nous ne connaissons aucune disposition relative aux conciles généraux ; mais nous en connaissons bien une sur la primauté qu'il a conférée à saint Pierre. Sans doute les Apôtres ont bien tenu le premier concile de Jérusalem qui fut ouvert par Pierre, le prince des Apôtres, mais le premier concile œcuménique n'a été tenu qu'en 325 de notre ère et, dans la suite des temps, il n'en fut tenu de tels que

(1) Voir p. 562 etc.

dans les occasions extraordinaires, quand les hérésies faisaient courir à l'Eglise quelque danger. Il ne résulte nullement de là que le concile œcuménique ait été considéré dans l'Eglise comme une autorité supérieure au pape. Les décrets des conciles, au contraire, eurent plutôt besoin, dès le commencement, de l'autorité du pape, avant de devenir valables et obligatoires pour l'Eglise universelle. Ce fait marquait une supériorité du pape sur le concile. Plusieurs hérésies ont été condamnées et anéanties par le chef de l'Eglise seul, comme, en d'autres occasions, c'est le pape lui-même qui a provoqué la réunion d'un concile général, afin que l'adhésion unanime de toute l'Eglise enseignante devînt pour les fidèles une preuve et un témoignage de la vérité de la doctrine définie, car l'accord des évêques du monde entier dans la foi aux vérités surnaturelles ne pouvait être assuré que par Dieu.

Un concile universel reste bien toujours, pour l'Eglise, l'autorité relativement la plus haute, dans le cas où l'autorité du pape est éteinte ou est douteuse par le fait d'un schisme très accredité (1). Elle est éteinte en un certain sens, quand le pape se montre incapable de remplir sa fonction par quelque hérésie dans laquelle il s'est laissé tombé, comme personne privée. Les théologiens du moyen âge admirent ordinairement pour expliquer le jugement de l'Eglise sur Honorius la possibilité pour le pape de tomber dans le péché d'hérésie, comme dans tout autre péché, et dans ce premier cas, en tant qu'incapable des fonctions suprêmes de pasteur et de docteur, il pouvait être déposé par un concile général. Cependant, dans l'un comme dans l'autre cas, et même dans celui où un concile général mettrait fin à un schisme, ses décrets auraient besoin de l'approbation du pape légitime qui suivrait.

En outre les gallicans expliquèrent plusieurs fois la juridiction ecclésiastique du concile œcuménique, d'une manière tout erronée, quand ils prétendirent qu'elle avait sa racine

(1) Cf. Alph. *Verita della fede* p. 3. c. 9. n. 2.

dans toute la société chrétienne et qu'elle était confiée par elle à ses représentants du concile général. Dès lors la juridiction ecclésiastique du pape et des évêques était indirectement conférée par Dieu. Or c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ qui a confié le pouvoir des clefs à Pierre et aux autres Apôtres. Celui-ci ne va donc pas des membres à la tête mais de la tête aux membres (1).

Bossuet admet, il est vrai, cette collation immédiate pour les Apôtres, Pierre compris, mais il fait conférer la plénitude de la puissance aux Apôtres, et il fait découler de là la supériorité du concile général sur le pape et son infaillibilité à titre de droit divin (2). Mais, dans les décrets de foi, Bossuet place encore plus haut la foi de toute la communauté chrétienne et l'accord de ses témoignages, quand il l'assimile à la tradition, néglige comme règle de foi l'autorité du pape et indique plutôt, comme règle suprême de cette foi, la tradition. Par contre saint Alphonse estime que les articles de foi qui ont toujours eu dans l'Eglise une autorité supérieure aux conciles ne doivent cette haute autorité de *regula proxima* pour la foi de la chrétienté qu'à l'approbation du pape; que le pape même seul peut, de sa haute autorité, mettre en exercice la plénitude de la puissance et sa haute fonction de maître et de pasteur et que, dans le cas d'un désaccord entre le concile et le pape, la plus haute autorité resterait du côté de ce dernier (3). Seule-

(1) Alph. *l. c.* c. 7. n. 8.

(2) Bossuet, *Defens. decl.* l. 8. (13 ed. Lux). c. 20 : Quo etiam ex loco illud Bellarmini confutatur, Concilia non esse medium divinum confirmandae fidei, sed medium humanum, monendo et instruendo Pontifici. Id, inquam, ex Apostolico illo concilio perspicue refellitur, neque enim quisquam dixerit, convenisse Apostolos ut monerent Petrum, sed ut ipsi cum Petro conjuncta auctoritate eam veritatem promerent, cujus custodes ac testes a Christo in commune essent constituti, atque ibi elucescit, ut aperiendae, ita etiam muniendae veritatis non humanum medium, sed plane divinum, cum illi congregantur qui ecclesiarum magistri constituti sunt immediate et proxime a Christo... ut ecclesia quae sit schola Christi et coetus discipulorum ejus, id vere certoque a Christo didicisse intelligatur, quod uno ore ecclesiarum magistri doceant.

(3) Alph. *l. c.* P. 3. c. 9. 3.

ment, quand on suppose la possibilité d'un désaccord entre l'Eglise et le pape, il faut bien distinguer la possibilité idéale de la possibilité réelle, car non seulement le reste de l'Eglise entière ne peut jamais en réalité tomber en contradiction avec le chef en matière de foi, mais le Saint-Esprit qui préserve le chef de l'Eglise, dans l'exercice de sa haute fonction, de toute erreur dans la foi, conservera par là même la plus grande partie de la chrétienté dans la vraie foi.

En guidant le chef de l'Eglise et en le préservant de l'erreur, le Saint-Esprit ne peut que vouloir le conduire dans la vérité ; il conservera donc, dans l'Eglise, la foi vivante à l'infaillibilité du pape, parce que sans elle le but final, à savoir l'unité dans la vraie foi, ne saurait être atteint.

Le troisième article de la déclaration se rapportait aux libertés de l'Eglise gallicane et était d'ordre politico-ecclésiastique. Mais le quatrième était diamétralement opposé à la doctrine de l'Eglise ; l'infaillibilité du pape y était niée, puisque, pour la solution des controverses religieuses, il lui était bien accordé une haute autorité, mais non un jugement irréformable, à moins que l'adhésion de toute l'Eglise ne vînt s'y adjoindre. In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi pontificis esse partes ejusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi ecclesiae consensus accesserit.

Les arguments qui servent à établir cette thèse, sont, en très grande partie, empruntés à l'histoire, et employés et disposés avec une vaste érudition. D'un côté, il y a des textes inexacts des Pères sur l'étendue et le contenu des droits de la primauté pontificale, comme il s'en présente souvent, pour d'autres articles de foi, avant qu'ils n'aient été combattus par l'hérésie ou définis par la foi ; d'autre part, c'est encore toujours à la prétendue supériorité du concile, à laquelle celle du pape serait subordonnée, qu'on recourt pour contester l'infaillibilité du pape. A les entendre, cette supériorité aurait été toujours reconnue aux conciles généraux.

Les faits historiques qui contrarient visiblement l'infaillibilité du pape ont été exposés dans les volumes précédents de l'histoire des dogmes, et nous leur avons opposé les témoignages de la tradition apostolique et les doctrines des Pères et des Scolastiques. Ici, il vaut la peine de poursuivre et de critiquer les essais qui ont été tentés par les gallicans pour mettre l'autorité de l'Eglise romaine à la place du pape et préciser les critères d'une infaillible décision de l'Eglise.

Ainsi Bossuet pensait (1) que les Pères n'avaient reconnu à la série des évêques romains ou à l'Eglise romaine en général que l'indéfectibilité en matière de foi. Ceci est manifestement erroné, car, dans l'Eglise romaine, la communauté des fidèles ne participe à l'indéfectibilité de la foi chrétienne que dans la mesure où elle reste fidèle à la foi proclamée par le chef. C'est à saint Pierre seul, et non aux communautés chrétiennes à fonder par lui, que le Seigneur a promis et assuré l'infaillibilité. L'autre expédient de l'infaillibilité attribuée aux papes pris ensemble, par opposition à celle de chaque pape pris individuellement, enlève aux fidèles tout moyen de reconnaître à coup sûr le détenteur de l'infaillibilité et ébranle ainsi l'infaillibilité de l'Eglise. La suprême *regula fidei* doit être saisissable et perceptible pour chaque individu. Si la série des papes n'est infaillible que dans son ensemble, chacun doit dès lors avoir part à ce privilège, ou bien celui-ci n'a de valeur que pour l'idée de la papauté qui ne trouve sa représentation correspondante que dans le terme final de la série. Quand les Pères parlent des prérogatives de la chaire de Pierre (*cathedrae Petri*), ils n'ont jamais en vue que l'évêque d'alors ou le titulaire du siège (2). Ils ne distinguent entre le siège épiscopal et ses divers titulaires que dans le sens où l'autorité per-

(1) *Defens* l. 10. c. 8 : Ipsa me charta deficiat, si referre aggrediar eos, qui quaerentes illud immotum, quod in ecclesia Romana sit, nihil aliud quam ipsam ecclesiam, ipsam cathedram, ipsam Sedem apostolicam memorarunt. Cf. ib. c. 5. — (2) Aug. *De pecc. orig.* c. 17.

sonnelle de ces derniers peut être moindre au point de vue moral ou autre. Mais les pouvoirs ou attributions conférés par Dieu ou par l'Eglise — parmi eux aussi se trouve l'infaillibilité — appartiennent aux titulaires du siège et non au siège comme tel.

Les gallicans ne purent parvenir à présenter là-dessus une *regula proxima fidei ;* au contraire leur tendance en vint à faire disparaître la pleine autorité de l'Eglise, comme celle du pape en matière de conservation et de prédication de la foi ; et cette tendance en serait venue à la destruction complète du christianisme, si on en avait tiré toutes les conséquences, comme cela s'est produit pour le protestantisme. C'est ce qu'on peut voir dans la déclaration de Bossuet ; on entend, y est-il dit, reconnaître l'infaillibilité du pape, s'il suit la tradition et rend des décisions qui lui soient conformes (1). Mais quoique l'Eglise enseignante ne puisse proposer aux fidèles comme objet de la foi catholique que ce qui est contenu dans la sainte Ecriture ou dans la tradition apostolique, chaque individu ne peut subordonner son adhésion religieuse à son examen et à la conviction qu'il se serait faite par là que le contenu de tel décret de l'Eglise se trouve dans la sainte Ecriture ou dans la tradition. Mais chacun peut bien faire dépendre sa foi de l'examen du fait si l'Eglise a bien réellement promulgué tel ou tel article de foi ; autrement, la foi ne serait pas raisonnable *(rationabile obsequium)*. Mais, dès qu'on a reconnu, avec certitude, qu'une sentence réelle et bien valide a été portée par l'Eglise catholique, aussitôt naît le devoir d'une adhésion croyante. Sans doute, la foi comporte alors le devoir de la fortifier et de s'enquérir de ses motifs, notamment de se convaincre de l'accord de la doctrine de l'Eglise avec la sainte Ecriture et la tradition. La dogmatique a même pour

(1) *Defens.* X, 1 : Quoties successores Petri communem ecclesiarum fidem ex communi traditione pro officio promerent, eorum decretum praedicationem, fidem fore ecclesiae fundamentum.

principal rôle d'exposer en détail cette preuve. Mais ces examens relèvent du point de vue de la *fides quaerens intellectum* et ne peuvent être considérés comme des préparations indispensables à la foi. Celle-ci obtient son plein droit et sa force obligatoire là où l'autorité divine se manifeste comme garante et nous impose l'obligation de croire. Du reste, Bossuet n'entend pas limiter le magistère infaillible du pape au point que la validité de ses décrets concernant la foi dépende de la question de savoir s'il a ou non consulté et interrogé les cardinaux, parce qu'alors l'infaillibilité serait déposée au sein du Collège des cardinaux(1).

Les gallicans attribuaient la supériorité à l'autorité des conciles généraux qui avait toujours passé dans l'Eglise pour être le pouvoir souverain. Mais alors c'est à eux seuls et non aux papes que pourrait appartenir l'infaillibilité, car les décrets des papes pourraient éventuellement être corrigés et modifiés par les conciles. Dans l'intérêt de l'unité de l'Eglise, les gallicans consentaient seulement à admettre que les fidèles devaient provisoirement une adhésion de foi aux décrets des papes ; mais ils ne devaient une adhésion définitive que quand s'était produite l'adhésion de toute l'Eglise. Tel fut bien le point de vue des théologiens au concile de Constance, à la quatrième et à la cinquième session ; mais du reste il est insoutenable, car il était contraire aux dispositions prises par Dieu lui-même, en ce qui concerne la *regula proxima* de la foi. Le Christ, en effet, comme on peut le voir par l'Evangile et la tradition, n'a donné aucune prescription sur le concile général ; à Pierre seul il a confié le souverain pouvoir de pasteur (Matth. 18, 18, Jean 21 15). C'est en communion avec le successeur de Pierre que les conciles ont réellement mis en exercice leur haute autorité. S'ils constituaient dans l'Eglise l'unique tribunal souverain, les conciles généraux devraient siéger en permanence. La *regula proxima fidei* serait tout à fait

(1) *Defens.* X, 14.

détruite, si on exige, comme condition préalable à la valeur absolue des décrets du pape, ou même de ceux des conciles généraux, l'adhésion de toute la chrétienté. A un tel argument à *priori* tiré de la nécessité d'une *regula fidei* sûre on oppose toujours chez les non-catholiques l'objection que voici : par là on abandonne le point de vue scientifique, alors qu'on arrange l'histoire d'après des idées et des principes préconçus, mais on n'emprunte pas à l'histoire les principes de la *regula fidei*. Une telle objection s'explique au point de vue des non-catholiques pour qui l'Eglise et son système dogmatique ne doivent être considérés que comme un fruit humain et naturel de l'histoire et où l'on ne reconnaît à l'Eglise ni révélation divine, ni institution ou organisation divine. Mais si le fait de la révélation divine dans le Christ est le fondement de l'Eglise et de son histoire, on peut raisonner, d'après celle-ci, en faveur de diverses institutions nécessaires dans l'Eglise ; puisque l'histoire de l'Eglise doit se développer conformément aux prescriptions de l'Homme-Dieu. Quand même donc l'histoire témoigne que les évêques réunis en conciles généraux, comme par exemple à Chalcédoine, ont soumis à l'examen les décisions des papes, on ne peut tirer de ce fait aucune conclusion pour la foi de l'Eglise, comme si les conciles s'étaient attribué une autorité supérieure à celle du pape. Les évêques sont des juges indépendants en matière de foi même dans les conciles, et, à ce titre, ils examinent non seulement les décrets des papes, mais aussi les termes de la sainte Ecriture et le témoignage de la tradition, sans s'attribuer pour cela une autorité supérieure à la leur.

En recommandant une simple foi provisoire à l'objet des décrets du pape, jusqu'à ce que se produise l'adhésion de toute l'Eglise, les gallicans tombent dans des contradictions. Une adhésion simplement provisoire n'est pas une foi divine, car celle-ci implique essentiellement une certitude absolue. De plus dans une adhésion simplement provisoire des chrétiens, le critérium de l'accord de tous dans la foi

ne pourrait jamais se réaliser. Les Chrétiens ont, en effet, besoin pour cela d'une *regula fidei* et même d'une autorité qui leur indique, d'une manière infaillible, la matière de la foi : ils ne sont cependant pas eux-mêmes cette autorité. Les gallicans attribuent donc une capitale importance au rapport du pape et des fidèles du Christ ; ils appellent bien le pape, en paroles, le maître des églises particulières, mais ils en font un élève de l'Eglise universelle et ils détruisent celle-ci en tant que société organiquement composée d'une tête visible (1). Il ne suffit pas de dire, avec les gallicans, que dans l'accord de tous les fidèles sur un point de foi se montre un effet du Saint-Esprit, l'inspirateur de l'Eglise, et qu'il y a là un motif de croire à cette assertion contestée. L'action du Saint-Esprit se manifeste ici, sans doute, mais seulement par la mise en œuvre de moyens qui sont conformes à la nature humaine en général. Le Saint-Esprit agit et souffle où il veut, mais il produit la foi par la prédication de l'Eglise enseignante et l'accord dans la foi chez tous les membres de l'Eglise, par une autorité visible dont les décisions se produisent sous son inspiration, afin d'être préservée de toute erreur.

La doctrine gallicane de l'adhésion simplement provisoire aux décrets des papes agréait naturellement à tous ceux qui avaient à se plaindre de l'autorité de l'Eglise, notamment aux jansénistes d'alors qui remplaçaient seulement l'acceptation provisoire par le silence respectueux. L'infaillibilité du pape devint ainsi l'objet de plusieurs travaux théologiques. La faculté de théologie de l'université de Cologne, qui déjà en 1638, pendant les controverses baïanistes, avait soutenu diverses thèses en faveur de l'infaillibilité des décisions papales prises *ex cathedra* (2), émit encore l'avis (11

(1) *Defens. decl.* X. c. 14 : Tum Papa in Christi nomine, respectu ecclesiarum particularium et magister ille quidem, sed respectu ecclesiae catholicae discipulus, cum in ecclesiae catholicae consensione manifestum appareat Spiritus sancti magisterium.

(2) Cf. KAUFFMAN, *Pro statu eccl. cath.* p. 165 (Coloniae 1770).

janv. 1715) qu'une décision formelle du pape, prise *ex cathedra* dans les choses de la foi et des mœurs, était en soi infaillible et qu'on lui devait non seulement une obéissance provisoire, mais une obéissance entière et une adhésion absolue. La faculté de l'université de Louvain (1) se prononça dans le même sens, dans sa réponse à la faculté à Douai, le 8 juillet de la même année.

§ 54

La doctrine de la primauté du pape dans les écoles théologiques à la fin du XVII[e] et du XVIII[e] siècle.

Le Gallicanisme ne se répandit d'abord qu'en France, puis plus tard en Allemagne et ailleurs. Les théologiens espagnols restèrent unanimement attachés, dans toutes les écoles et dans tous les ordres, à la doctrine de l'infaillibilité, telle que l'avaient fondée leurs grands prédécesseurs du XVI[e] siècle. Il en fut de même des autres écoles d'Eglise, dans les autres pays, même dans celles de France.

1. Un des plus célèbres thomistes du XVIII[e] siècle, ce fut bien le Belge Billuart. L'erreur que nous avons signalée dans le paragraphe précédent lui fournit l'occasion d'exposer et d'établir avec exactitude et précision la doctrine de la primauté. L'infaillibilité du pape n'est point subordonnée à l'adhésion des églises dispersées ou réunies en concile ; car alors la plus haute autorité doctrinale serait attribuée à l'ensemble des fidèles et la sûre *regula fidei* disparaîtrait ; elle appartient en soi aux décisions que le pape prend *ex cathedra* (2). Voilà ce que Billuart donne comme l'opinion commune des théologiens de toutes les nations ; seulement,

(1) *Ib.* p. 167.

(2) *Summa* T. 1. p. 134 (ed Leod. 1754) : Altera sententia est omnium aliarum Nationum, quae constanter tenent, summum Pontificem loquentem ex cathedra, eo modo quo explicuimus a consensu ecclesiae sive congregatae sive diffusae, esse infallibilem in quaestionibus, fidei et morum dirimendis.

eu égard à la contradiction qu'elle rencontre çà et là en France, il n'ose pas la considérer comme un dogme formel.

Billuart examine également la question traitée à Trente de l'origine de la juridiction épiscopale, non pour dire si elle est *juris divini* ou *juris ecclesiastici*, mais pour expliquer si elle est de collation immédiate *(scilicet a Deo)* ou médiate (*sc. mediante summo Pontifice)*, et il se décide, à bon droit, pour cette dernière opinion. Hanc enim (*sc. potestatem jurisdictionis*) Episcopi habent a Deo, mediante summo Pontifice. C'est là l'opinion même que nous avons enseignée dans le troisième volume de l'histoire des Dogmes et plus haut.

2. Dans l'école scotiste, le principe d'autorité est toujours mis plus nettement en relief que chez les thomistes. Cela est visible chez Dupasquier. Il présente, il est vrai, comme un devoir pour le chef de l'Eglise, avant de prendre une décision *ex cathedra*, de demander à Dieu sa lumière, d'étudier mûrement la question, d'examiner les sources de la foi, de consulter les théologiens et les cardinaux, mais cela n'est pas une condition pour la validité des décisions *ex cathedra*. Le pape peut les prendre, sans accomplir ces formalités préparatoires (1): les décrets des conciles généraux ont besoin au contraire de l'approbation du pape avant de faire foi comme infaillibles. D'autre part, pour lui, l'infaillibilité du pape prenant une décision *ex cathedra* n'est pas seulement une *sententia probabilior*, mais une vérité de foi (2). Enfin il étend l'infaillibilité à la canonisation et aux décisions en matière de *facta dogmatica* ; ce point avait alors besoin d'être spécialement défendu contre les jansénistes (3).

3. Si on veut savoir quelle était la doctrine dominante dans la majorité des catholiques d'Allemagne, dans le siècle précédent, on n'a qu'à voir la *theologia dogmatica*, *polemica*,

(1) *Summa* T. V. p. 563 (ed. Petav. 1706). — (2) *Ib.* p. 567.
(3) *Ib.* p. 582 : Papa errare non potest in canonizatione sanctorum.

scholastica et moralis des théologiens de Wurzbourg, dont le premier volume *De principiis directivis* fut écrit par Kilber ; elle s'y montre pour le mieux. La primauté de l'évêque de Rome y est défendue et établie, cela va sans dire, tout au long contre le gallicanisme et le fébronianisme. L'union de la primauté, confiée à saint Pierre, et de l'évêché de Rome a été en tout cas réalisée par Pierre ; car c'est à Rome même qu'il a eu son siège épiscopal ; il l'a gardé jusqu'à son martyre ; il a nommé, encore en vie, son successeur dans sa fonction épiscopale, il l'a pourvu, sur toute l'Eglise, des droits de la primauté que seuls les évêques de Rome ont revendiqués et exercés dès l'origine et qui leur ont été reconnus par toute l'Eglise. La primauté dans l'Eglise lui est essentielle *de jure divino*; cela doit s'entendre aussi de l'union de cette primauté au siège de Rome, quoiqu'elle n'ait été établie là que par Pierre, mais vraisemblablement à la suite d'une inspiration divine ou d'une mission confiée par Dieu. Ce dernier point paraît à Kilber être une *sententia probabilior* (1), quoique d'autres, notamment Soto, ne reconnaissent là qu'une institution de saint Pierre, *de jure ecclesiastico*.

Plusieurs des conditions réclamées par divers théologiens pour la validité des décisions papales *ex cathedra* ne sont point reconnues par Kilber comme des *conditiones sine quibus* ; ainsi il ne reconnaît pas aux fidèles le droit de considérer les décrets du pape comme dénués de force, parce que, par exemple, le pape n'a pas eu recours à des consultations nécessaires. Cependant, à la différence de Dupasquier, il ajoute la remarque préalable *nisi manifeste constet de opposito* (2). Cette restriction ne peut porter que sur les conditions essentielles à une décision *ex cathedra* qui tiennent à l'objet et à la réalité de la décision. Du reste la thèse de

(1) Tom. I. p. 310 (ed. Paris. 1852) : Superest itaque, ut Primatum Romanum jure divino institutum dicamus.

(2) *Ib.* p. 348.

l'infaillibilité du pape est soutenue, d'une façon absolue, contre le gallicanisme (1).

La juridiction épiscopale a été, en général, établie par le Christ, et donc *de jure divino,* comme un élément essentiel de l'organisme de l'Eglise ; mais Dieu dans la collation de cette juridiction aux individus est bien, en un cas concret, l'auteur principal, alors qu'elle est concédée par Dieu, lors de la consécration comme *potestas incompleta* et qu'elle est complétée par la préconisation faite par le pape, puisque c'est lui qui doit non seulement désigner les sujets de cette puissance, mais aussi déterminer les limites où elle doit s'exercer (2), et cette opinion a été déjà exposée à diverses reprises, au moins en semblable forme, dans l'histoire des dogmes, et elle met d'accord le côté surnaturel du pouvoir épiscopal, l'unité de l'Eglise et la primauté.

4. En Allemagne, l'école thomiste ne se prononça pas si nettement en faveur de l'infaillibilité du pape. Dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, le gallicanisme poussa ses vagues jusqu'en Allemagne. Gazzaniga, de l'ordre des dominicains, qui enseigna la théologie à Vienne de 1760 à 1782, ne connaît dans sa doctrine des sources de la foi et de la règle de foi que l'infaillibilité de l'Eglise en général ; il laisse celle du pape comme un point de controverse à décider (3).

5. Plus général encore était ce courant chez les théologiens français. Les jésuites et les scotistes restèrent encore ici les plus décidés adversaires du gallicanisme ; bon

(1) *Ib.* p. 349 : Romanus pontifex e cathedra loquens in materia fidei, morum et factorum dogmaticorum habet summam auctoritatem ; seu ipse quidem est infallibilis, ejus definitio autem irrefragabilis, etiam independenter a consensu ecclesiae.

(2) *Ib.* p. 331.

(3) *Prael. theol.* Tom. I. p. 365 (ed. Bonon. 1788) : Quidquid sit de ea quaestione, quae inter Catholicos salva fidei unitate agitatur, illud omnibus ratum fixumque est, concilia generalia a Pontifice confirmata esse infallibilia... Quamquam enim Gallorum judicio concilia legitime celebrata, etiam ante Pontificis confirmationem ut infallibilia habeantur etc.

nombre d'autres n'osèrent le marquer comme hérétique ou erroné, pourvu que fût admise l'infaillibilité du pape en union avec le concile général (1) ; plusieurs firent profession du gallicanisme, comme Régnier dans le traité *de ecclesia* (2).

§ 55

Le Fébronianisme et la ponctation d'Ems.

A. Le gallicanisme transplanté sur le sol allemand prit théoriquement la forme du fébronianisme et fut adopté peu à peu pratiquement, comme maxime de gouvernement, par la plupart des cours princières. Nicolas de Hontheim, né à Trèves en 1701, fit ses premières études chez les jésuites à l'Université de sa ville natale ; mais c'est à l'Université de Louvain, où il s'attacha à son professeur de droit ecclésiastique, le gallican Van Espen, que ses tendances ultérieures reçurent leur première impulsion.

Revenu à Trèves, où il fut promu docteur en droit, il visita alors Regensbourg, Vienne et Rome où il fut reçu au *Collegium Germanicum*. En 1728, il revenait dans sa ville natale, y recevait les ordres, devenait en 1733 professeur des Pandectes, en 1738, official de second rang ; le 16 février 1749, il était sacré évêque suffragant de Trèves et évêque de Myriophite pour Mayence. Bientôt il fut pourvu du vicariat général pour l'administration supérieure, et en même temps de la pro-chancellerie de l'Université. En cette qualité, il se préoccupa d'une réforme à introduire dans cet établissement, il s'unit dans ce but avec le parti anti-jésuite pour éloigner les jésuites des chaires de l'enseignement et les remplacer par d'autres professeurs. En outre il employa encore son temps à des travaux littéraires relatifs à l'his-

(1) S. Thomas des Charmes.
(2) Imprimé chez Migne, *Curs. th.* Tom. IV. p. 1018 sqq.

toire du diocèse ; même lorsque le prince électeur Jean Philippe de Wallendorf (1756-1768) lui eut confié toute l'administration de l'archidiocèse, il n'interrompit pas ses travaux littéraires et il publia en 1763, sous le pseudonyme de Febronius, qu'il avait tiré d'un événement de famille, chez Eslinger à Francfort, le premier volume d'une œuvre intitulée : *De statu ecclesiae et de legitima potestate Romani pontificis liber singularis* etc. Dans sa préface, il indique, comme auteurs auxquels il s'est particulièrement attaché, Gerson, Bossuet, Noël Alexandre et Fleury ; il s'adresse ensuite au pape en le priant de renoncer à tout ce que ses prédécesseurs se sont attribué de pouvoirs illégitimes. Il avertit les princes de protéger leurs églises nationales et les évêques de défendre leurs droits contre le pape. Pour la publication de son livre, il fut aidé par son ami Kruff (né en 1721 et qui était en quelque sorte devenu son parent par le mariage de sa sœur avec un frère aîné de Honthein) qui traita avec le libraire Esslinger de Francfort pour l'édition de son livre. Dans la suite, devenu conseiller à Vienne, il n'en resta pas moins le mauvais génie de Honthein dans ses entreprises contre l'Eglise.

A peine le livre fut-il publié, qu'il fut condamné par Rome et mis à l'Index, le 27 février 1764. Bientôt (14 mars) le pape Clément XIII adressait trois brefs différents contre le livre, l'un au prince électeur de Mayence, le second à celui de Trèves, et le troisième au prince évêque de Wurzbourg. Dans le second, la lecture du livre était interdite, et il était commandé à l'évêque de procédér en toute sévérité contre l'auteur quand il le connaîtrait. Le prince électeur interdit bien la lecture du livre, mais il ne fit rien contre l'auteur, pas même quand, en octobre 1764, le nonce du pape, présent à Francfort pour le couronnement de Joseph II, eut appris, de science certaine, que Honthein en était l'auteur et que le prince électeur ne fut plus dans l'incertitude. Hontheim donna une marque de son caractère, quand, dans la « Gazette française » de Cologne, il contesta sa paternité et fit

paraître, l'année suivante (1765), une seconde édition. En janvier 1768, mourut le prince électeur, et le 10 février Clément Wenceslas de Saxe, un parent de l'impératrice Marie-Thérèse, lui fut donné comme successeur. Celui-ci non seulement laissa à Hontheim toutes ses fonctions, mais il le nomma, en mars 1768, conseiller d'Etat de la conférence et membre du ministère. Le secrétaire d'Etat Albani protesta, par une lettre au prince-électeur, contre cette nomination, et lorsque le prince demanda à Hontheim de se justifier, celui-ci déclara, d'une façon plus que diplomatique, que la paternité qu'on lui attribuait avait été contestée dans les journaux et que, dans son administration, il ne s'était jamais inspiré des principes de Fébronius. Évidemment cela ne suffisait pas pour Rome. Hontheim fut sommé de se rétracter, et le prince invité à le révoquer de ses fonctions. Cependant Hontheim ne put être amené, même par un entretien du nonce du pape à Cologne, Caprara Montécuculi, à présenter une rétractation.

L'avènement de Clément XIV, en mai 1769, donna un regain d'espérance aux gallicans et aux fébroniens ; les trois princes électeurs, dans une conférence tenue par leurs fondés de pouvoir à Coblentz, en septembre 1769, sous la présidence de Hontheim, firent dresser 30 articles pour la destruction de divers abus, mais, en réalité, ils visaient à restreindre les droits de la primauté du pape. Une nouvelle lettre pontificale demanda aux princes électeurs de prendre de sérieuses mesures contre le livre de Fébronius ; la seule suite qu'elle eut, c'est que le prince électeur fit publiquement la promesse de faire tout ce qui serait en son pouvoir pour arrêter la diffusion du livre. Le même électeur n'en approuvait pas moins, en même temps, les articles de Coblentz, qui restèrent néanmoins sans effet, parce que l'empereur Joseph II leur refusa sa coopération.

Dans le monde savant, il s'était en même temps élevé plusieurs adversaires contre Fébronius, entre autres Balle-

rini (1), prêtre de Vérone, le Jésuite Zaccaria (2), Antoine Schmidt, professeur de Heidelberg, auxquels Hontheim répondit dans un second, puis dans un troisième et enfin dans un quatrième volume.

Le successeur de Clément XIV, Pie VI, s'éleva avec une grande sévérité contre le Fébronianisme, en donnant à son nonce à Cologne une mission relative à cette affaire. Celui-ci la communiqua sans retard au prince électeur de Trèves. Néanmoins Hontheim publia, en 1777, le *Febronianus abbreviatus* et suivit, dans une lettre du 6 novembre de cette année, l'exégète rationaliste Isenbiehl dans son explication d'Isaïe 7. 14. Mais le prince électeur inclina peu à peu vers une autre tendance et il profita du dernier écrit de Fébronius pour rompre désormais avec lui. L'année suivante, il exigea une rétractation de Fébronius, et, lorsque l'évêque suffragant s'y fut déclaré prêt, il lui communiqua seize thèses qu'un théologien de Paris avait extraites de Fébronius (3). Après maintes négociations, Hontheim présenta enfin un projet de rétractation au prince électeur : ce projet ne fut pas trouvé suffisant à Rome, on y réclama quelques additions et modifications. Hontheim se prêta à ces modifications et dans sa déclaration, présentée par lettre, il reconnut, entre autres choses, que le pouvoir des clés qui indique la plénitude réelle du pouvoir de gouvernement est passé, de droit divin, au successeur de Pierre et que, dans les questions controversées qui regardent la foi et les mœurs, le pape est le juge souverain. Il reconnaît l'infaillibilité à l'Eglise unie à son chef et spécialement au concile réuni sous la direction du pape ; il attribue à l'Eglise exclusivement et en pleine indépendance de l'Etat le pouvoir de prendre des décisions en matières de foi, de sacrements et de discipline ecclésiastique.

(1) Entre autres œuvres P. Ballerini († 1769) écrivit : *De vi ac ratione primatus rom. pontificum*, Veronae 1766, et *De potestate eccl. summorum pontificum,* Veronae 1768, Monasterii 1845.

(2) *Antifebronianus*, 2. ed. Franc. et Lipsiae 1772.

(3) V. Meier, *Febronius* p. 119.

Cette rétractation fut accueillie par le pape avec grand contentement ; il répondit, le 19 décembre, à l'évêque suffragant et il termine sa lettre par ces paroles : « Nous vous relevons de toute peine canonique et spirituelle et nous vous réconcilions avec nous et avec le Saint-Siège ». A la fête de Noël, le pape fit mention, en plein consistoire, de cette rétractation comme d'un événement joyeux pour l'Eglise universelle, et il le fit porter à la connaissance de tous les évêques d'Allemagne par le secrétaire d'Etat.

Le Saint-Père exprima, en outre, le désir que Hontheim composât un livre spécial pour la réfutation des idées précédemment enseignées par lui. Hontheim déféra à la demande de cette réfutation que lui présenta son archevêque, et il la publia dans une lettre pastorale datée du 4 février 1779 ; de plus il déclara controuvés les bruits qui, dans les journaux, tendaient à mettre en doute que sa rétractation eût été volontaire. Quant à la réfutation de ses erreurs antérieures, il la publia au printemps de 1781, sous le titre de *Justini Febronii commentarius in suam sententiam*. Elle ne répondit pas à l'attente qu'on s'en était faite dans les milieux catholiques. Mais le pape en resta là. Bientôt se produisirent d'autres événements qui passèrent au premier plan de l'histoire : la mise en pratique des principes fébroniens par l'empereur Joseph II, depuis 1781, et ensuite la *ponctation* d'Ems des princes électeurs écclésiastiques de 1786. Hontheim mourut, le 2 septembre 1790, réconcilié avec l'Eglise.

B. Cette *ponctation* d'Ems fut un fruit du Fébronianisme et elle fut provoquée par l'érection d'une nouvelle nonciature à Munich, qui eut lieu à la demande du prince électeur de Bavière-Palatinat, Charles Théodore, par la nomination de Zoglio, le 27 juin 1785, et où les évêques virent une injuste atteinte à leurs droits. Les trois électeurs ecclésiastiques, l'archevêque de Salzbourg et l'évêque de Frisingue protestèrent d'un commun accord et surent gagner Joseph II à leurs intérêts. Quand leurs protestations

n'eurent obtenu aucun effet à Rome, ils firent dresser par leurs députés à un congrès d'Ems (avril 1786) vingt-trois propositions, où le pouvoir épiscopal est présenté comme illimité et où les droits de la primauté pontificale sont réduits à leur minimum et contestés dans leurs éléments essentiels.

Les archevêques approuvèrent par leur signature du 25 août 1786, cette *ponctation* et l'envoyèrent à l'empereur, en demandant sa protection. Cependant l'exécution de la *ponctation* échoua aussitôt. Les autres évêques allemands se prononcèrent en sens contraire aux précédents. Charles-Théodore et le gouvernement prussien reconnurent l'exercice des pouvoirs du nonce, et ils déclarèrent même publiquement que la conduite de ces évêques, dans la collation sans mandat des dispenses de mariage, était illégale. Au commencement de 1790, parut à Rome un mémoire officiel intitulé « sanctissimi domini Nostri Pii Papae sexti responsio ad metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem, Salesburgensem super Nuntiaturis apostolicis ; » il contenait une justification fondamentale des droits de la primauté mis en question et de leur exercice partiel par les nonces. Il fut décisif. Communiqué aux députés de la diète de Regensburg, il eut bientôt pour résultat que le prince électeur de Trèves Clément-Wenceslas répudia la *ponctation* d'Ems et fit savoir à son clergé qu'il allait demander au pape de nouvelles facultés pour cinq ans. Quoique il n'ait pas été divulgué que les autres princes électeurs, ses complices aient agi de même, la Révolution française qui éclata alors et le contre-coup qu'elle eut sur les transformations et modifications des Etats des princes électeurs allemands firent complètement disparaître la *ponctation* d'Ems de l'horizon politique.

§ 56

Le Fébronianisme combattu par les théologiens du temps.

Le Fébronianisme naissait en un temps qui était un des plus tristes non seulement pour l'Eglise d'Allemagne, mais pour l'Eglise en général, et qui doit être compté pour une période de décadence dans tous les domaines de la religion pour l'organisation de l'Eglise, pour la vie des ordres religieux, pour la littérature théologique ou l'art ecclésiastique. L'organisation ecclésiastique était particulièrement affaiblie en Allemagne. Elle menaçait ruine : on en avait la preuve la plus éclatante dans la manifestation des princes-électeurs ; la réunion sur une même tête de la dignité épiscopale et de la souveraineté politique était devenue insupportable. Le pape Clément XIV avait prononcé la suppression de la Compagnie de Jésus, en cédant à la pression des gouvernements politiques et pour arrêter, par cette première victime, la persécution qui menaçait d'éclater. Par là les écoles ecclésiastiques avaient perdu leurs forces les plus propres à soutenir la lutte contre l'incrédulité et l'hérésie et les plus capables de maintenir et de défendre les traditions des écoles. L'incrédulité, qui s'étendait sur presque toutes les branches du savoir, infectait parfois jusqu'aux écoles catholiques qui, par suite de cela, jouèrent parfois un rôle déplorable et qui, par l'effet de leur méconnaissance de la vieille théologie ecclésiastique, se contentèrent de connaissances bornées et superficielles. Dans l'art ecclésiastique furent abandonnées également les traditions ecclésiastiques ; le crépissage et le rococo régnèrent sans conteste. On n'avait pas seulement perdu l'intelligence de l'art ancien et de son développement au cours du moyen âge ; on avait fait tomber la Renaissance dans la décadence et dans les contorsions. La fin du siècle fut très pauvre en théologiens de renom : saint Alphonse fut le seul qui comptât, sur l'ho-

rizon de la théologie, pour une étoile de première grandeur. Cependant il ne manquait pas, surtout en Italie, de théologiens qui entreprirent la lutte contre le Fébronianisme et défendirent les droits attaqués de la primauté. Parmi eux figure l'ex-jésuite Zaccaria avec son *Antifebronianus*. Il est bien dans le rôle de l'histoire des dogmes de marquer les plus importants résultats de ces discussions.

1. Febronius avait exprimé ouvertement les conséquences des principes gallicans ; le pouvoir de juridiction avait été conféré par le Christ à l'Eglise, prise comme une unité, et elle était exercée par le pape et par les évêques au nom de l'ensemble des fidèles (1). C'est ce qu'avait enseigné Edmond Richer (2), Dupin (3) et Van Espen, alors que les premiers gallicans au contraire, notamment Bossuet et Noël Alexandre (4), admettaient que le pouvoir de juridiction avait été conféré au prince des Apôtres, en tant que chef et représentant de l'Eglise, et il devait survivre dans ses successeurs jusqu'à la fin des temps et être employé pour l'utilité et le profit de l'Eglise. Le pouvoir de juridiction du pape, — et Zaccaria l'enseignait d'autant plus — est donc un pouvoir immédiat, en ce sens qu'il lui a été conféré immédiatement par le Christ. En même temps c'est une suprématie sur les autres Apôtres ; il constitue le pouvoir souverain (*suprema*) que le Seigneur marque, d'après saint Matthieu (c. 16), dans le pouvoir des clés confié exclusivement à saint Pierre (5). Ce privilège de Pierre résulte tout aussi clairement et même encore plus de la collation réelle de la charge pastorale dans Jean (c. 21). Là le Seigneur s'adresse tout spécialement à Pierre seul, et quand il lui demande, par trois fois, s'il l'aime plus que les autres Apôtres et

(1) Tom. I. p. 32. — (2) *De ecclesiastica ac politica potestate.*

(3) *De antiqua ecclesiae disciplina,* diss. VI. § I : Patet autem ex dictis potestatem ecclesiaticam esse penes ecclesiam ; Romanum autem Pontificem ceterosque Praelatos eam accipere ab ecclesia quoad usum tantum.

(4) *Hist. eccl. saec.* 1. diss. IV. § 3.

(5) Zaccaria, *Antifebr.* T. I. diss. II. c. 2.

quand il lui confère la charge de paître tout le troupeau du Christ (1). C'est donc contrairement à la doctrine de la sainte Ecriture et de la tradition que Febronius soutient que les pouvoirs de tous les Apôtres, y compris ceux de Pierre, sont égaux, et qu'ils ont été exercés par le collège réuni. Au contraire, le Christ a donné à son Eglise une constitution monarchique qui comporte essentiellement un seul chef investi d'un pouvoir suprême sur tous les fidèles et auquel il n'est pas de supérieur (2).

2. Quant aux pleins pouvoirs des évêques, Fébronius avait bien distingué la *potestas ordinis* de la *potestas jurisdictionis*, mais il avait soutenu qu'elles ne pouvaient être séparées l'une de l'autre et qu'avec la consécration épiscopale était donné nécessairement et de soi le pouvoir de juridiction (3). Il résultait, en même temps, de là que, dans la question de la cause immédiate de la collation du pouvoir épiscopal qui avait été si violemment controversée à Trente, il était du côté de ceux qui luttèrent pour la collation immédiate de la juridiction épiscopale par la consécration. A ce premier point de vue, c'est-à-dire en soutenant l'inséparabilité des deux pouvoirs de l'évêque, Febronius compromettait manifestement le dogme, et la conséquence qu'il tirait de là sur la collation des pouvoirs n'était pas moins erronée.

Il n'est pas sans intérêt de montrer comment Zaccaria cherche à éclaircir ce dernier point et quels termes il emploie. Pour lui, la juridiction épiscopale en général a été instituée de droit divin, c'est-à-dire par le Christ (4), en tant qu'élément essentiel de l'organisme de l'Eglise. Elle est donc de droit divin dans son origine, en tant que le Christ l'a con-

(1) *Ib.* c. 4. — (2) *Ib.* c. 3. — (3) T. I. cap. VIII. § 1. n. 9.

(4) *Antifebr.* T. I. diss. III. c. 2. p. 438 ; Alterum est, eandem ecclesiasticam jurisdictionem de jure divino esse, quod Deo praecipiente Romanus Pontifex hocce divinum donum non sibi soli servare potest, sed ad alios quoque, quos episcopos dicimus, prudenti quadam mensura ac modo transferre omnino tenetur.

férée en même temps à saint Pierre dans le ministère pastoral ; elle est de même genre dans son origine, comme dans sa conservation *(in fieri et in conservari)* (1). Mais le pouvoir de juridiction de chaque évêque en particulier, pour un diocèse déterminé, ne vient pas directement de Dieu : la cause immédiate en est dans le pape (2). La nomination des évêques à l'époque apostolique est présentée par Zaccaria comme une exception, et celle des évêques en Orient par les patriarches ou par les métropolitains comme une concession du pape. Comment le pape est-il par la confirmation la cause immédiate de la juridiction épiscopale *in individuo* ? Zaccaria ne l'explique pas davantage. Pour chacun de ces cas, il y a bien d'autres thèses opposées dans Febronius et toutes incompatibles avec la primauté du pape, par exemple que le pouvoir épiscopal est égal chez tous les évêques et qu'il est indépendant de la primauté de l'Eglise romaine, qu'il s'étend à d'autres diocèses qu'à ceux qui leur sont assignés (3).

3. En ce qui concerne la primauté, il n'importait pas seulement de montrer contre Febronius qu'il était universel, qu'il s'étendait sur tous les fidèles, qu'il était aussi immédiat (*potestas immediata*), dans ce sens qu'il pouvait être mis en exercice contre chaque fidèle en particulier pardessus le pouvoir épiscopal (4).

4. La primauté est la juridiction suprême dans l'Eglise, et elle comprend la plénitude du pouvoir ; de là résulte naturellement la supériorité du pape sur le concile général. Febronius, au contraire, avait soutenu la doctrine, que les évêques en concile général pouvaient, comme juges.

(1) *Ib.* p. 437 ; Primum est, jurisdictionis donum seu hujus muneris sacramentum, quod Christus, quemadmodum Leo magnus aiiebat, in Petro principaliter collocavit, ut ab ipso quasi quodam capite dona sua velut in corpus omne diffunderet, non esse ex ulla humana creatave efficientia, sed in fieri et conservari unice a Deo pendere posse, qui illud et constituit et servat in ecclesiae suae utilitatem.

(2) *Ib.* p. 438. — (3) *Ib.* cap. 3. 4. — (4) T. II. diss. IV. c. 4.

non seulement porter un jugement sur les questions qui n'avaient pas été décidées par le pape, mais même sur celles qui avaient déjà reçu du pape une décision. Un pareil jugement appartient réellement aux évêques ; mais, dans ce dernier cas, il n'y a pas *judicium auctoritatis* mais *judicium instructionis et confirmationis*. L'examen peut, en effet, s'étendre à la question de savoir si réellement il existe une décision *ex cathedra* du pape et encore à celle de savoir si et comment la décision du pape s'accorde avec l'Ecriture sainte et la tradition. Le jugement porté de cette façon par les évêques n'est pas un jugement de confirmation, quoi que puissent imaginer les théologiens, mais un jugement proprement dit dont la promulgation oblige les sujets à le recevoir en conscience (1) ; et un jugement ainsi indépendant, qui n'est pas motivé par la considération de la sentence infaillible du pape, contribue beaucoup à faire apparaître la vérité en un jour d'autant plus clair et à réduire les hérétiques au silence et à les montrer séparés de la communauté chrétienne.

5. L'infaillibilité du pape, que Febronius, comme les gallicans, contestait ou ébranlait par sa distinction entre la chaire épiscopale de Rome et son titulaire ou par sa demande d'une adhésion préalable de l'Eglise, fut démontrée, dans cette controverse, par les théologiens à l'aide des promesses de Notre-Seigneur dans la sainte Ecriture, des témoignages de la tradition et d'arguments rationnels. Zaccaria montre, en particulier, que la destinée de la primauté étant de former le centre ou l'unité de l'Eglise et la communauté des fidèles, l'infaillibilité de son détenteur, dans la détermination de la foi et des mœurs, a dû nécessairement (2) y être attachée. Le consentement de toute l'Eglise

(1) *Ib.* T. II. diss. IV. c. 6. p. 151. Cf. MAURO CAPELLARI, *Il triumpho* c. 15. n. 6 : Soscrivono, è vero, i padri le lettere pontificie, non pero in quanto emanate sieno dall' apostolica Sede, ma soltanto perchè conformi si trovano alla tradizione, ai concilii, alla scrittura.

(2) T. II. diss. V. cap. 3.

aux décisions papales n'est pas une condition préalable pour l'infaillibilité ; elles sont rendues obligatoires pour tous par le pape et il ne se peut pas qu'elles ne tiennent ce caractère obligatoire que de leur acceptation (1). Quand saint Irénée dit que tous les chrétiens doivent s'accorder dans leur foi avec l'Eglise romaine, il ne fait point dépendre cette obligation de cet accord déjà réalisé, ce qui serait un cercle vicieux, mais de l'autorité particulière (*potior principalitas*), c'est-à-dire de la primauté que Dieu lui a conférée. Ce devoir de s'accorder avec la foi de l'Eglise romaine trouva son expression dans les « *litterae communicatoriae* » que les évêques de Rome seuls échangeaient alors avec les autres, quand ils avaient accepté la profession de l'Eglise romaine, et cette profession de l'Eglise romaine était réglée, continuellement surveillée et défendue par l'évêque de Rome qui était, en même temps, le chef de toute la chrétienté.

La distinction, déjà faite par les gallicans, entre le siège épiscopal et son titulaire ou entre l'infaillibilité de chaque pape et l'infaillibilité imaginaire de la série fut de nouveau étudiée et réfutée par Maur Capellari, depuis pape sous le nom de Grégoire XVI, dans son œuvre *Il trionfo della santa Sede* (2).

§ 57

L'histoire de la doctrine de la primauté au XIXe siècle et sa définition au concile du Vatican (1870).

Dans une partie de la Chrétienté, particulièrement en France et en Allemagne, la foi au véritable objet de la primauté avait été troublée par le gallicanisme et le fébronianisme. De plus il n'y avait pas eu, au siècle précédent, de

(1) *Ib.* c. 4. § 3 : Nimirum ut Pontifex aliquid fide credendum ecclesiae proponit, illud ecclesia uti fidei dogma suscipere omnino debet ; ne (quod absit) errare illam contingeret.

(2) Cf. c. 9. 10.

concile général, pour éliminer solennellement toutes les idées erronées émises sur les éléments de la primauté. Vers la fin du siècle, la Révolution française commença sa course dévastatrice à travers la plupart des pays de l'Europe ; elle marqua son passage par des ruines et des dévastations sur le terrain de la vie extérieure de l'Eglise et les entassa partout par monceaux. Pendant ce temps désolé, la science théologique languit et végéta ; maints théologiens, en Allemagne notamment, se laissèrent influencer par la philosophie incrédule et d'autre part par le gallicanisme ; même après la reconstruction de l'Eglise, en France et en Allemagne, par les divers concordats, la mauvaise herbe continua de pulluler sur le champ de l'Eglise. Il en est de la vie spirituelle des peuples dans l'Etat et dans l'Eglise, comme de la vie corporelle de l'individu. Une fois que s'est déclaré un élément de maladie, il faut, pour la guérison de l'organisme infecté, l'élimination et l'isolement de cet élément. Et pour cette élimination la seconde moitié ou le dernier quart du XIXe siècle se montra beaucoup plus propre que le XVIIIe. Et en effet quoique, comme nous l'avons dit, la mauvaise herbe continuât de croître; à la différence de cette époque malade du soi-disant progrès, la vie de l'Eglise, en France ainsi qu'en Allemagne, avait reçu une puissante impulsion, depuis le rétablissement de l'ordre ecclésiastique extérieur ; elle avait acquis une force extraordinaire et produit peu à peu des fleurs et des fruits magnifiques. En Allemagne, ce furent, dans la première moitié du XIXe siècle, Gœrres, Clément-Auguste de Drost, Mœlher, qui donnèrent un puissant élan à cet accroissement de la vie de l'Eglise, et dès le milieu de ce siècle le nombre de ces hommes supérieurs devint de plus en grand. De plus un grand pape populaire dans le monde chrétien, Pie IX, prit d'une main puissante et avec grand succès la direction du mouvement et du développement de la vie de l'Eglise ; son pontificat qui dura plus qu'aucun de ceux de ses prédécesseurs (à savoir plus de 31 ans et

demi), se distingua par le renouveau des vieux Ordres, notamment de la Compagnie de Jésus rétablie par Pie VII, par la grande diffusion des congrégations de femmes nouvellement fondées pour les œuvres de charité et d'enseignement, par la renaissance de l'art chrétien et de la science théologique, par la définion du dogme de l'immaculée conception de Marie (1854), après que tous les évêques du monde eurent préalablement donné leur adhésion ; par la publication du *Syllabus* (collection de 80 propositions erronées). Il mit le couronnement à son œuvre par la convocation et la tenue d'un concile général, celui du Vatican, de décembre 1869 à juillet 1870. Les controverses relatives à la primauté s'étaient presque partout apaisées, quoique maints théologiens ne se fussent pas exprimés avec précision, notamment sur l'infaillibilité du pape et que plusieurs comme par exemple Liberman (1), à la suite de Véronius (2) († 1747), eussent déclaré expressément qu'il y avait là, non un dogme, mais simplement une opinion vraisemblable, la plupart des théologiens, depuis le milieu du XIXe siècle et en premier lieu les membres de la Compagnie de Jésus (3), se prononcent nettement en sa faveur.

Mais lorsque, pendant la préparation du concile général, une voix se fut fait entendre en faveur de la définition de l'infaillibilité du pape, dans la *Civilta cattolica*, revue rédigée par les jésuites, la vieille querelle s'alluma de nouveau avec une violence qu'elle n'avait jamais eue auparavant. Si jusqu'alors elle avait été traitée dans les livres, les brochures et les cabinets, la presse quotidienne prit alors une vive part à cette question théologique soulevée et dans un sens généralement hostile à la définition ; les raisons précédemment opposées par Bossuet dans la *Defensio declarationis* furent de nouveau alléguées et pourvues d'un appareil propre à éblouir. La chrétienté fut ainsi agitée,

(1) *Instit.* T. II p. 622. (Mog. 1820).
(2) Cf. *Regula fidei cath.* § 15 (Migne, *Curs. th.* I. p. 1104).
(3) Rump, *Die Unfehlbarteit des Papstes*. Münster 1870.

notamment en Allemagne, jusque dans ses couches les plus profondes, et mêlée à ces points de controverse, comme au temps de l'Arianisme. Plus approchait le concile, plus la lutte devenait chaude ; et quand il s'ouvrit, en décembre 1869, l'opinion des divers évêques était fixée sur cette question, d'après la situation respective des deux partis ; il se formait, en face de la majorité, une petite minorité de 70 à 80 membres, en grande partie Allemands, Autrichiens et Français, qui avaient quelques doutes sur la vérité de cette thèse, ou qui considéraient la définition comme inopportune, parce que de là devaient résulter des luttes violentes, des tentatives schismatiques et des difficultés avec les divers gouvernements. Dès lors la lutte ne s'éteignit plus. A l'écrit *Le pape et le concile* de Janus, qui avait paru en 1869 et qui renouvelait sous une forme piquante les idées des gallicans et de Febronius vinrent s'ajouter d'autres brochures, quelques-unes avec la collaboration des membres du concile, pour faire échouer la définition. D'autres se produisirent en sens contraire (1).

Les décrets si importants du concile sur la foi, dans la troisième session, détournèrent à peine l'attention du monde chrétien de la question de l'infaillibilité du pape. Le monde entier parut ne s'intéresser qu'à la solution de cette question. Quand même celle-ci n'eût pas été nécessaire pour l'entière destruction du gallicanisme, elle devenait d'autant plus indispensable maintenant, par le fait des attaques accumulées contre la primauté. C'est de la même manière qu'ont été toujours provoqués les décrets dogmatiques des conciles généraux.

Dans l'introduction aux décrets de la quatrième session sur la primauté, les Pères du concile expriment (2) cette

(1) Ainsi HERGENRÖTHER dans l' « Antijanus », KLEUTGEN dans un ouvrage anonyme (*De Rom. Pontif. suprema potest. docendi*, Neapoli 1870) etc.

(2) *L. c.* : Et quoniam portae inferi ad evertendam, si fieri posset, ecclesiam contra ejus fundamentum divinitus positum majori in dies odio undique insurgunt : Nos ad catholici gregis custodiam, incolumitatem

même idée et ils définissent en quatre chapitres la doctrine de la primauté.

Le premier chapitre contient la doctrine de l'institution immédiate et de la collation directe par le Christ Notre-Seigneur à Pierre, d'après saint Matthieu, 16, 16-19 et Jean, 21, 15-17, et la condamnation des idées gallicanes, d'après lesquelles Pierre n'aurait reçu du Seigneur aucun pouvoir supérieur à celui des autres Apôtres, ou d'après lesquelles l'Eglise en général et dans l'ensemble aurait reçu le pouvoir qu'elle a ensuite conféré plus tard (*ex jure ecclesiastico*) à Pierre, ou plutôt aux évêques de Rome.

Le second chapitre *De perpetuitate Primatus* définit la vérité de foi sur la perpétuité de la primauté dans les successeurs de Pierre *ex jure divino*, en tant que le Christ a pris ces dispositions pour le salut des fidèles et pour l'unité de la diffusion et l'action de l'Eglise, dans tous les temps, et Pierre survit dans ses successeurs, dans les évêques de l'Eglise romaine, fondée par lui et consacrée par son sang, et il continue à gouverner, comme pasteur suprême de tous les fidèles. La question, controversée (1) entre théologiens, de savoir si Pierre a élevé l'Eglise romaine à la dignité d'Eglise de la primauté *ex jure divino* ou *ex jure ecclesiastico*, et s'il a ainsi établi l'évêque de Rome son successeur dans ses droits de primauté n'a pas été résolue ; il a été cependant défini que tout évêque légitime de Rome, par le fait qu'il est le successeur de Pierre voulu par le Christ, possède et exerce de droit la primauté (2). C'est donc un article de foi attesté par la tradition que l'évêque de Rome est le succes-

augmentum necessarium esse judicamus, sacro approbante Concilio, doctrinam de institutione, perpetuitate ac natura sacri Apostolici primatus, in quo totius ecclesiae vis ac soliditas consistit, cunctis fidelibus credendam... proponere.

(1) Voir plus haut § 47.

(2) S. q. ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino, ut beatus Petrus in primatu super universam ecclesiam habeat perpetuos successores ; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successores : a. s.

seur légitime du prince des Apôtres, Pierre, et exerce du même droit divin que Pierre son suprême ministère de pasteur sur toute l'Eglise. Cet article de foi ne serait nullement affaibli, quand cette mission à laquelle doit s'unir, pour l'Eglise, la perpétuité des droits de la primauté aurait été conférée par Pierre *ex jure ecclesiastico*, pas plus que l'évêque légitime d'un diocèse n'en possède pas moins *ex jure divino* la juridiction épiscopale, quoiqu'il n'ait pas été appelé à son siège *ex jure divino*.

Le troisième chapitre analyse les éléments de la primauté; il appelle l'évêque de Rome, d'après les termes même du concile de Florence, le chef de toute l'Église, le père et le maître de tous les fidèles du Christ, le pasteur suprême pourvu de la plénitude de la puissance. Le pouvoir de la primauté est désigné comme un pouvoir épiscopal, tout en renfermant en soi les pleins pouvoirs épiscopaux du ministère doctrinal, sacerdotal et pastoral, mais pour l'Eglise entière et sur tous les fidèles, prêtres et évêques en même temps, il est de pouvoir immédiat, en ce sens qu'il s'impose à toute l'Eglise, à tout fidèle, prêtre ou évêque et que tous doivent obéissance au pape en ce qui concerne la foi, les mœurs et la discipline.

La juridiction des autres évêques ne reçoit aucune atteinte du fait de la primauté. Leur pouvoir est appelé aussi pouvoir ordinaire et immédiat ; pouvoir ordinaire, parce que le Christ l'a institué comme un élément de l'organisme de l'Eglise, et immédiat, parce qu'il peut être exercé sur tous les fidèles du diocèse et aussi parce qu'il a été fondé par le Christ et qu'il est ainsi de droit divin. La question, agitée à Trente et plusieurs fois depuis, sur la collation de la juridiction, à savoir si elle est conférée immédiatement par le Christ ou par le pape n'a pas été décidée par le concile du Vatican ; il est bien sûr que la désignation des sujets, la délimitation et détermination des diocèses par le pape sont faites par le pape et relèvent de la primauté d'honneur. Il peut donc être regardé comme certain que le

Saint-Esprit est l'agent principal de la collation de la juridiction épiscopale et que celle-ci a été instituée par le Christ, dans l'apostolat, pour tous les temps, dans tous ses éléments essentiels. Cette institution par le Saint-Esprit est marquée dans les paroles du concile (1), tout comme dans la confirmation par le pape.

A la juridiction suprême est uni le pouvoir judiciaire souverain, si bien que ni lui ni ses sentences ne peuvent être soumises à un pouvoir supérieur sur terre et qu'on ne peut pas appeler de lui à un concile général.

Ainsi donc le pape possède non seulement l'inspection et la direction, mais même la plénitude de la juridiction (*tota plenitudine supremae potestatis)* dans les choses de la foi, des mœurs de la discipline et du gouvernement de l'Eglise, et ce pouvoir est ordinaire et immédiat *(ordinaria et immediata)* sur tous les évêques et tous les fidèles.

Le quatrième chapitre donne la définition du magistère infaillible du pape et le distingue du pouvoir de juridiction *(potestas jurisdictionis)*; ce que nous avons déjà montré plus haut chez les théologiens. En s'appuyant sur la doctrine et sur la pratique de l'Eglise romaine et de l'Eglise catholique, telle qu'elle s'est exprimée à diverses reprises dans les conciles généraux d'Orient et d'Occident, au quatrième concile de Constantinople, au second de Lyon, à celui de Florence, les Pères désignent le siège apostolique de Rome comme la colonne et la citadelle de la vérité, comme le flambeau de la pureté de la foi, en ce sens que le trésor des vérités célestes révélées, caché dans la sainte Ecriture et la tradition, a été toujours conservé, expliqué fidèlement par les évêques de Rome. Le magistère de l'Eglise

(1) *L. c.* : Tantum autem abest, ut haec summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu sancto Apostolorum in locum successerunt, tanquam veri pastores, assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastori asseratur, roboretur, ac vindicetur, secundum illud s. Gregorii Magni : Meus honor est honor universalis ecclesiae.

et de l'évêque de Rome a donc pour objet le contenu de la révélation déposée dans la sainte Ecriture et dans la tradition, ou même, comme on le verra dans ce qui suit, tout ce qui se rapporte à la foi ou aux mœurs *(res fidei et morum)*. Il est infaillible, grâce à l'assistance extraordinaire que le Seigneur, d'après saint Luc, 22, 32, a demandé pour Pierre et ses successeurs. Ce magistère infaillible a pour but la conservation de la vraie foi pour toute la chrétienté, qui par là est conduite aux pâturages saints, préservée de l'erreur et maintenue dans la pureté de la foi et protégée contre la puissance du démon et de l'erreur. L'infaillibilité n'est nécessaire au pape, dans ce but, que lorsqu'il proclame ou définit quelque chose *ex cathedra*, c'est-à-dire comme docteur de toute la chrétienté, comme interprète de la révélation, et dans l'intention exprimée d'obliger tous les fidèles à croire de foi divine ce qu'il proclame. C'est ainsi que les Pères expriment, conformément à la tradition, cette expression classique *ex cathedra* (1).

Enfin la thèse gallicane qui tient que les décisions *ex cathedra* ne sont infaillibles que quand s'y ajoute le consentement de l'Eglise enseignante ou de toute l'Eglise est condamnée. L'infaillibilité appartient à ces décisions en soi et par soi (*ex sese*) (2), par le fait d'une assistance particulière du Saint-Esprit qui a été assurée à Pierre et à ses successeurs. L'assentiment de l'Eglise entière est un devoir et par conséquent une suite, mais non une condition préalable

(1) *L. c.* : Itaque nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei salvatoris nostri gloriam, religionis Catholicae exaltationem et Christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma definimus : Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.

pour l'infaillibilité des décrets pontificaux. D'autres conditions préalables qui avaient été précédemment requises par divers théologiens et qui avaient été présentées également dans les discussions au concile du Vatican ont été également écartées, comme par exemple que le pape doit consulter préalablement un concile ou les cardinaux. Le pape ne peut, il est vrai, définir que ce qui appartient au contenu de la sainte Ecriture ou de la tradition apostolique; mais, pour en juger, il n'a nullement besoin de recourir aux conseils des évêques, comme à une condition préalable. Il peut, sans doute, écouter leur voix dans un concile général ou provoquer leurs conseils d'une autre manière, mais il peut aussi employer d'autres moyens pour se rendre certain de la question que nous venons d'indiquer. Il a bien le droit d'employer les moyens nécessaires pour arriver à la certitude, mais les fidèles n'ont pas le droit de faire dépendre leur foi de l'accomplissement de ce devoir, car cet accomplissement n'a pas été prescrit par le Christ comme un acte extérieur, perceptible pour chacun, ni comme nécessaire *necessitate medii*, ou plutôt il peut se réaliser sous une forme ou sous une autre.

Le magistère infaillible du pape est assimilable de tout point à celui de toute l'Eglise ; l'assistance du Saint-Esprit dont toute l'Eglise doit jouir, pour conserver la foi pure et sans tache, est assurée également au pape pour la publication des décisions *ex cathedra*. Ces dernières forment l'objet immédiat ou plutôt la règle prochaine *(regula proxima)*, par laquelle les fidèles obtiennent la certitude, en matière de foi, c'est-à-dire sur le contenu de la révélation.

Dans ce qui précède, notamment à propos des controverses des jansénistes, il a été question de l'étendue de l'objet des décrets doctrinaux de l'Eglise, au delà du contenu de la révélation ; peut-il se trouver pour ces décrets un objet qui soit en connexion nécessaire avec le contenu de la révélation (1) ? Le concile du Vatican n'a donné là-

(1) Voir plus haut § 46.

dessus aucune définition. Cependant il ne faut pas compter parmi les objets de foi divine ni donc parmi ceux des décisions *ex cathedra* infaillibles les faits qui n'ont aucun rapport avec la révélation ; ainsi les sentences judiciaires portées par les papes sur les faits concrets dans l'exercice de la fonction pastorale ne sont pas fonctions du magistère infaillible.

Cette quatrième session fut tenue le 18 juillet 1870. La minorité, mentionnée plus haut parmi les Pères du concile, n'y prit pas part ; mais les évêques, qui l'avaient formée, après leur retour dans leurs diocèses, publièrent tous peu à peu, dans un bref délai, les décrets de cette session ; et ainsi le schisme qu'on avait plusieurs fois redouté ne compta pas un seul des membres du concile ou de l'épiscopat. La divine providence parut veiller avec un amour et une prédilection particulière sur son Eglise. Dans les jours qui suivirent, la France déclara la guerre à la Prusse, et celle-ci lui infligea une telle défaite et la mit en une situation si malheureuse que les catholiques de France n'eurent même pas la pensée de former un schisme contre le pape, quoique vingt évêques français eussent appartenu, dans le concile, à la minorité dont nous avons parlé. L'Italie enleva au pape le patrimoine de saint Pierre qui était, depuis plus de mille ans, la citadelle du libre exercice de son pouvoir souverain, et elle le fit moralement prisonnier dans le Vatican. En Allemagne commença pour les évêques et les prêtres, comme pour les catholiques en général, le temps du Kulturkampf, qui fut pour eux une source de troubles et de persécution. Tout cela avertit les fidèles de tout pays de s'attacher fermement au rocher de Pierre, de rester unis dans l'unique foi et dans l'obéissance au chef de l'Eglise ; tout cela réveilla et accrut l'amour de tous pour le saint Père affligé ; en même temps la vénération pour le pape se ranimait et s'étendait dans des proportions inconnues jusqu'alors. Le temps des schisme était passé. Le petit troupeau de prêtres et de laïques qui cependant essayèrent de faire un

schisme est bientôt devenu une secte (les vieux-catholiques) qui déjà aujourd'hui (1889) ne peut plus se soutenir par ses seules forces.

Cette définition de la doctrine de la primauté et de l'infaillibilité de l'évêque de Rome qui avait d'abord paru inopportune à beaucoup, s'est montrée bientôt, à la lumière de l'histoire, opportune au plus haut degré ; il y a eu là un nouveau ferment pour ranimer le catholicisme, pour réveiller la religion et fortifier l'Eglise.

Le gallicanisme et le fébronianisme qui se rattachaient aux décrets bien connus du concile de Constance n'avaient pas seulement apporté la confusion et le trouble, dans les idées relatives aux droits de la primauté, mais aussi introduit au sein de l'Eglise des germes malsains et des tendances erronées, connues sous le nom de tendances libérales, qui n'avaient pas encore été expulsées. Le concile du Vatican y pourvut. Le protestantisme détournant plus ou moins son attention des autres points de doctrines qui nous séparent de lui, a peu à peu concentré ses principales attaques sur l'Eglise considérée comme telle, sur son essence, son organisme, son action, et il a ainsi fait cause commune avec l'incrédulité. Si l'Eglise veut se défendre contre ces attaques, se fortifier et s'étendre, conformément à la mission qu'elle a reçue du Christ, elle doit nettement prendre conscience de son origine, de son essence, de sa constitution, de son organisation, de son rôle, des moyens de salut qui lui sont confiés et repousser du milieu des fidèles, les doutes et les inquiétudes ou les idées erronées qui pourraient exister, à ce sujet. Le concile de Trente, dans la riche matière qu'il avait à définir contre les réformateurs et à mettre en pleine lumière, a laissé à un concile suivant la doctrine de l'Eglise. Le concile du Vatican s'est chargé de cette tâche, et dans les deux sessions, après lesquelles l'état du monde lui a imposé une fin anticipée, il a justement défini ce qui est pour l'Eglise la question préalable et le fondement, et par conséquent pour la doctrine de l'Eglise le point le plus important,

à savoir la doctrine des conditions surnaturelles de la foi, et, pour ainsi dire, la question préalable, celle de la primauté qui est le fondement et le rocher de l'Eglise.

Que le concile du Vatican ait touché là le point principal, la cible pour ainsi dire, cela apparaît bien par le violent soulèvement qui aussitôt s'est déchaîné dans le monde entier ; l'Eglise est devenue la ville sur la montagne ; elle a attiré les regards du monde entier ; sa parole a retenti dans toutes les langues jusqu'à la fin du monde, *In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum.*

Le concile qui viendra poursuivra cette œuvre et les circonstances lui indiqueront encore plus clairement les besoins sur lesquels l'Eglise aura à s'expliquer, d'une façon plus détaillée et plus précise.

CHAPITRE III

§ 58

Remarque préliminaire.

Dans les périodes précédentes, les sacrements, en tant qu'instruments de l'action du prêtre, ont été rapprochés intimement de la doctrine de l'Eglise et traités à la suite de celle-ci ; nous pouvons faire de même pour les temps modernes. En tant que sources de la grâce, ils sont, évidemment, en étroite union avec la grâce. Par cet étroit rapport des sacrements avec l'Eglise et la grâce, on s'explique que les réformateurs du XVIe siècle aient tout à fait défiguré la doctrine de la grâce, comme celle de l'Eglise et qu'ils aient altéré celle des sacrements. En face d'eux, le concile de Trente avait donc eu à définir exactement non seulement la doctrine des sources de la foi et de la grâce de la justification, mais aussi celle des sacrements.

Le rôle de l'histoire des dogmes, en ce qui concerne la doctrine des sacrements dans les temps modernes, est donc tout tracé. Il y a d'abord à expliquer les doctrines des protestants sur les sacrements, puis les décrets du concile de Trente, enfin à analyser le développement de ces doctrines dans les temps postérieurs au concile de Trente. Mais, au sein de l'Eglise, ce développement ne porte plus, comme au moyen âge, où toute la doctrine sacramentaire fut réduite en système et constituée sous tous ses aspects, sur tous les divers articles de foi, mais seulement sur quelques points qui n'ont pas été formellement définis par le concile

de Trente, ou qui, dans les temps postérieurs, ont été particulièrement commentés ou exactement définis. Dans ce cas se trouve la controverse relative à l'action physique ou morale des sacrements, aux éléments essentiels de la Confirmation et de l'Extrême-Onction, à l'essence du sacrifice eucharistique, au caractère sacramentel de la consécration épiscopale, au ministre du sacrement de Mariage et à quelques autres points.

§ 59

Doctrine des protestants sur les sacrements.

1. Ce qui influença la détermination de la plupart des doctrines religieuses chez Luther et les autres réformateurs, ce fut tout d'abord le principe matériel de la justification par la foi et la certitude du salut pour chaque fidèle, relativement à la rémission de ses péchés.

Les sacrements ne devaient servir, après la parole de la sainte Ecriture (1), que comme moyen de provoquer chez ceux qui les recevaient cette confiance et cette certitude du salut (2). Ils furent encore, même dans ce sens, appelés instruments de la grâce (3), mais pas au sens de l'Eglise catholique. Celle-ci tient les sacrements pour les causes instrumentales, à l'aide desquelles Dieu confère immédiatement la grâce au sujet qui les reçoit, en ce sens que les sacrements opèrent la grâce *ex opere operato*, et nullement en ce sens qu'ils opéreraient d'abord ou exclusivement par la foi produite dans le sujet. C'est ceci qu'admettaient les protestants, et ils rejetaient donc l'expression *ex opere operato* (4) ; il leur fallait donc tenir pour nulle et sans valeur la réception des sacrements en état inconscient, et ils auraient dû renoncer au Baptême pour les enfants, s'ils avaient voulu pousser ce principe à ses

(1) *Apol. Conf. Aug.* p. 268. Heidel. Kat. Fr. 65.
(2) *Confess. Aug.* P. I. XIII.
(3) *Ib.* p. 11. — (4) *Ib.* p. 13. — *Apol. Conf.* p. 203.

dernières conséquences. La crainte de rompre entièrement avec la pratique extérieure de l'Eglise les avait portés à cette inconséquence, qui les entraîna à cette autre d'être réduits à invoquer la tradition pour maintenir cet usage, lorsque les anabaptistes voulurent réellement être conséquents avec leur doctrine. Cependant, alors que les symboles des Luthériens voulaient toujours maintenir que Dieu opérait la grâce par les sacrements, Zwingle ne voit en eux que des signes à l'aide desquels les fidèles se montrent membres de la même confession et se raffermissent réciproquement d'une façon toute naturelle dans la foi (1).

Calvin veut prendre un moyen terme entre les deux partis, et il le tente surtout dans l'Eucharistie. Il entend n'attribuer aux sacrements aucune force mystérieuse, et il les assimile à la parole de la sainte Ecriture. Mais il soutient, d'autre part, que l'usage des sacrements procédant de la foi opère la grâce pour les prédestinés, de même que l'usage des sacrements de l'ancienne loi était, pour les fidèles, associé à des effets de grâce, quoique pas aussi abondants que l'usage des sacrements chrétiens (2). Ainsi, pour ce qui importe principalement, les sacrements de l'ancienne loi sont égaux à ceux de la nouvelle.

Dans cette conception, bien d'autres notions que l'Eglise enseigne sur les sacrements devaient être sacrifiées et contestées. Les conditions à exiger du sujet furent réduites à l'observation du signe extérieur. L'admission du sacerdoce universel qui avait dû être departi à chaque fidèle par le Baptême, impliquait en soi que tout fidèle a le pouvoir de conférer les sacrements et n'a nul besoin d'une consécration spéciale. La nécessité de l'intention chez le sujet fut également niée, et il n'y eut d'attribué aux effets des sacre-

(1) Zwingli, *De vera et falsa rel.* p. 231.

(2) Calv. *Inst.* IV, 14, § 17 : Quamobrem fixum maneat, non esse alias sacramentorum quam verbi Dei partes : quae sunt offerre nobis ac proponere Christum, et in eo caelestis gratiae thesauros ; nihil autem conferunt aut prosunt, nisi fide accepta.

ments que la rémission des péchés et la certitude du salut, à l'exclusion de tout caractère ineffaçable, ce qui impliquait même la nécessité de la foi chez le sujet (1). A ce point de vue, le nombre sept pour les sacrements paraissait peu sûr dans le système doctrinal des protestants ; peu à peu, en s'appuyant sur la sainte Ecriture, comme seule source de foi, ils ont rejeté la plupart des sacrements et n'en ont gardé que deux, le Baptême et l'Eucharistie ; et, dans le Baptême, les réformés n'ont voulu voir que le signe de l'entrée dans la communauté chrétienne, et, dans l'Eucharistie, le signe d'affiliation à la même communauté. Mélanchton, qui s'efforça d'atténuer la séparation entre l'Eglise et les protestants, admet, il est vrai, trois sacrements dans l'apologie de la confession d'Augsbourg, à savoir le Baptême, l'Eucharistie et l'absolution ; il présente la Confirmation et l'Extrême-Onction comme des signes institués par l'Eglise, et le Mariage comme un sacrement, au point de vue de la nature ; il consent même à compter parmi eux l'Ordre, si on entend par là la vocation au *ministerium verbi*, en tout cas sous l'accompagnement de l'imposition des mains (2).

Les divers symboles des réformés n'admettent bien clairement que deux sacrements (3). Les Quakers rejetèrent aussi bien le nom que l'idée de sacrement, et les Arminiens, les Mennonites et les Sociniens ne les gardèrent que comme de simples cérémonies dont l'accomplissement constitue pour les fidèles des actes de culte divin (4).

2. Sur le sacrement de Baptême, les réformateurs n'apportèrent d'abord aucune vue nouvelle au sujet de la matière et de la forme ; mais leur effet fut expliqué dans un sens conforme à leur doctrine de la justification. De la promesse que le Christ a faite du Baptême, le sujet doit tirer

(1) *Conf. Aug.* P. I, XIII.
(2) *Apol. Conf.* Aug. p. 200 sqq.
(3) *Conf. Helv.* II. c. 19. Gall. art. 35. Belg. 25.
(4) Cf. Hagenbach, *Dogm. Gesch.* p. 612.

sa confiance et l'affermissement de sa certitude dans la rémission de ses péchés. Mais si, pour les réformateurs, cette confiance avait seule la valeur d'une cause agissante qui assurait l'attribution des mérites du Christ, le Baptême des enfants devait être abandonné. Et c'est la conséquence que tirèrent les anabaptistes. Mais si les protestants le conservaient, ils devaient donner à la foi une plus vaste extension et admettre une préparation à cette foi par une grâce du Saint-Esprit, comme un effet immédiat du sacrement de Baptême. Ainsi du moins firent les derniers luthériens dogmatiques (1). Les réformés, à la suite de Calvin (2), gardèrent le Baptême des enfants sans pouvoir mettre ses effets en harmonie avec leurs doctrines de la prédestination. Les Sociniens et les Arminiens le gardèrent comme une simple cérémonie, sans la présenter comme nécessaire au salut.

De sanctification positive, les protestants, dans leur ensemble, n'en attribuèrent pas au Baptême, comme un de ses effets, si l'on ne veut regarder comme telle leur certitude du salut. La foi à la rémission des péchés, obtenue par les mérites du Christ et jointe à la certitude absolue, était pour les protestants identique à la sanctification, ou lui était inséparablement unie. Aussi longtemps que le justifié garde cette foi, aussi longtemps ses péchés sont couverts et ne sauraient lui nuire, quoique la nature humaine souillée subsiste dans le justifié, avec ses penchants au péché qui constituent le péché originel. D'après la doctrine erronée des protestants, il n'y a qu'un péché mortel, c'est celui de l'incrédulité ; car seul il fait perdre la grâce de la justification ; la doctrine catholique, au contraire, tient que la grâce sanctifiante est perdue par tout péché, qu'il soit

(1) Gerh. *Loci theol.* 21, 8. § 222 : in seminibus et surculis arborum res se habet, quamquam non ferunt fructus, tamen inest eis vis et natura, ut fructus suo tempore producant : sic infantum fides ἐνέργειαν exteriorem suo tempore exserit et fert fructus Deo placentes.

(2) *Inst.* IV, 15.

opposé à telle ou telle vertu, à tel ou tel devoir obligeant *sub gravi.* Ainsi en cas de perte de la grâce de la justification dans la doctrine protestante, il y aurait eu place, pour tenir lieu du Baptême, qui ne peut être reçu qu'une fois, pour un second sacrement. La Pénitence ne fut cependant pas reconnue comme un sacrement par les divers symboles protestants ; la Pénitence fut à leurs yeux comme un sentiment correspondant à la loi de l'Ancien Testament, dont la place, dans le christianisme, était occupée par la grâce de Dieu et la certitude religieuse de l'obtention de la grâce. D'après l'opinion des protestants, il ne s'agit que de ressusciter ce sentiment, quand il a été perdu par un péché mortel contre la foi, et pour cela la pénitence n'est pas nécessaire, l'absolution peut tout au plus servir à le ressusciter.

3. Sur l'Eucharistie, les protestants à l'unanimité niaient trois choses, en opposition avec la doctrine catholique : la transsubstantiation, le caractère sacrificatoire de l'Eucharistie et la suffisance d'une espèce pour la communion. Mais quand il s'agissait de donner à son sujet des précisions positives, les opinions se multipliaient chez les protestants, comme chez les réformateurs.

Luther maintenait la présence réelle du corps et du sang du Christ *in*, *cum*, *sub pane et vino ;* et même avec d'autant plus de décision, quand les autres réformateurs en eurent ébranlé du tout au tout le mystère et eurent formulé, en conséquence, leurs principes fondamentaux sur la justification de l'homme et sur le sacerdoce universel de tous les fidèles. Si la nature humaine, comme l'admettaient les réformateurs, avait été radicalement corrompue par le péché mortel et était incapable de toute résurrection à une vie surnaturelle, et si chacun ne devait recevoir du Christ qu'une rémission extérieure des péchés par les mérites du Christ saisis par la foi, l'aliment quotidien en vue d'une nutrition et d'une élévation à la vie surnaturelle de Dieu paraît sans objet. Si, en outre, les réformateurs niaient le

sacrement de l'Ordre, comment pouvaient-ils alors démontrer le pouvoir de produire la présence réelle du corps du Christ, comme appartenant à tout fidèle ? Ceci est une contradiction avec la sainte Ecriture, comme avec la tradition. Carlostadt donc était au moins conséquent, lorsque, du point de vue du protestantisme, il explique l'Eucharistie pour une simple commémoraison du Christ et entend le τοῦτο, dans les paroles de l'institution, comme désignant, chez le Christ, son corps visible (1). Zwingle interprétait la copule *est*, dans les paroles de l'institution, dans le sens de « signifie », et il ne trouvait dans l'Eucharistie qu'une union spirituelle, et non corporelle, avec le Christ dont la mémoire est célébrée dans l'Eucharistie. Œcolampade s'accordait avec Zwingle, pour attribuer un sens figuré aux mêmes paroles, alors qu'il prenait le mot *corps* dans le sens de symbole du corps (2).

Luther s'éleva violemment contre ces essais de volatilisation ; il échangea plusieurs écrits polémiques contre les sacramentaires et ces esprits brouillons, comme il les nomme, pour défendre la présence réelle du corps du Christ dans le pain, comme doctrine indiscutable de la sainte Ecriture (3). En même temps, il se réclamait de la tradition et des témoignages des Pères, quoique jusqu'alors il ne leur eût attribué aucune autorité. Mais, dès qu'il fut forcé de préciser exactement son opinion, il tomba dans l'embarras. La thèse qu'il soutint de la consubstantialité du corps du Christ et du pain (*in, cum, sub pane*) n'était pas nouvelle. Albert le Grand l'avait déjà réfutée, dans son ouvrage sur la sainte Eucharistie (4), et cependant Wiclef l'avait faite sienne et établi la « remanence » de la substance du pain à côté de celle du corps du Christ, dans l'Eucharistie. Et quand Luther eut à déterminer plus exactement quelle union se produisait entre le corps du Christ et la substance du pain, il se trouva

(1) Hagenbach. *Dogm. Gesch.* p. 619. Opp. III, p. 605.
(2) *De verborum Domini...* expositione. — (3) Walch *XX*, 918.
(4) Dist. 3. tr. 3. c. 1.

dans un nouvel embarras. Il allégua la toute-puissance de Dieu, la certitude de la présence réelle du corps du Christ, et même le témoignage de l'Esprit-Saint se manifestant dans l'âme du fidèle (1) ; il compara la présence du corps du Christ à celle qu'il aurait dans un vase et appela l'union du corps du Christ avec son vase, le pain, une union sacramentelle, comme elle est nommée dans la formule de concorde (2). Mais là l'union contestée du corps du Christ avec le pain est appelée, par analogie avec l'Incarnation, une *certaine impanation*, sans que, pour cela, il admette une union hypostatique entre le corps et le pain. Comme le Verbe divin dans l'incarnation a élevé la nature humaine à l'union personnelle avec lui-même, sans transformer celle-ci, de même le corps du Seigneur dans la sainte Eucharistie doit au moins s'unir avec le pain en une union sacramentelle mystérieuse, sans le transformer (3). Déjà au moyen âge, Jean de Paris avait donné de la transsubstantiation une explication qui en faisait à peu près une impanation, en prétendant que, même après la consécration, les accidents comme la substance et l'essence du pain, restaient dans l'Eucharistie et étaient, par le moyen du corps du Christ, reçus dans l'hypostase du Verbe divin, une fois que simplement l'hypostase du corps et non sa substance avait été détruite (4). Cependant, de même que cette explication se heurtait à des contradictions et amenait à admettre que les accidents et la substance du pain devaient être menés au ciel, où se trouve le corps de Notre-Seigneur, de même doit-il en être de l'impanation luthérienne. C'est seulement par la doctrine catholique de la transsubstantiation que la présence réelle du corps du Christ est établie le plus parfaitement ; par elle

(1) Walch XX, 922. — (2) *L. c.* p. 735. 736.

(3) *L. c.* p. 736 : Docent enim, quemadmodum in Christo duae distinctae et non mutatae naturae inseparabiliter sunt unitae : ita in sacra coena duas diversas substantias, panem videlicet naturalem et verum naturale corpus Christi, in instituta sacramenti administratione, hic in terris simul esse praesentia.

(4) Cf. *Hist. des Dogm.* III, 659.

seulement est attribué au corps vivant et glorifié du Christ, en face de la grossière matière terrestre, un effet correspondant; par là seulement nous avons la certitude, fondée sur la foi, de recevoir immédiatement, par la jouissance des espèces du pain et du vin, la substance du corps comme aliment. En tout cas, l'union des espèces du pain et du vin avec la substance cachée du corps et du sang du Christ est une union plus intime que celle d'un vase et de son contenu.

Quand Luther voulut expliquer en quel moment cette consubstantialité du corps du Christ et du pain se produisait, de nouvelles difficultés surgirent. Il lui aurait fallu donner les paroles de la consécration comme le signe de l'événement merveilleux qui se produit dans la célébration eucharistique, mais alors il eût laissé place pour le sacrifice eucharistique, pour l'adoration et la distribution du saint Sacrement, et c'est ce qu'il ne voulait pas. Il restreignit donc la consubstantialité au moment de la communion, et il soutint que, d'après les prescriptions du Seigneur, elle devait suivre immédiatement la consécration et qu'elle constituait, avec celle-ci, le signe extérieur même de la présence réelle. Ainsi s'exprime-t-il dans la formule de concorde(1), où il attribue bien aux paroles de la consécration une réelle efficacité (*efficacia*), naturellement même sur les lèvres d'un laïque, en vertu de sa doctrine du sacerdoce universel, mais une efficacité qui est subordonnée à l'usage de la communion. Contre les fanatiques et contre Zwingle, Luther, pour démontrer la présence réelle du corps du Christ, se réclame des paroles de l'institution comme d'un argument péremptoire, et lorsqu'il en vint à enlever toute base à la doctrine de l'Eglise sur le sacrifice eucharistique et l'adoration due à l'Eucharistie, alors les paroles de l'institution n'eurent plus en soi de force effective et elles n'en obtinrent que par la communion subséquente. Mais, pour le moment

(1) *L. c.* p. 750.

de la communion, il n'entendait pas renoncer à la présence réelle du corps du Christ, et il regardait la communion indigne, selon les paroles de l'Apôtre, comme une profanation du corps du Christ.

Dans ses écrits ultérieurs, Luther, pour maintenir la présence réelle du corps du Christ contre les objections qui lui étaient faites, allégua une soi-disant ubiquité de ce corps. Cependant cette opinion est manifestement incorrecte et eutychéenne, car le corps du Seigneur n'est point transformé dans la divinité par l'union hypostatique : en outre, elle enlèverait à l'aliment eucharistique le premier rang sur tout autre aliment ordinaire. Cette explication est cependant passée de son écrit contre les sacramentaires dans la formule de concorde (1).

L'idée que les réformés se font de l'Eucharistie, où ils voient une simple commémoraison du Christ Notre-Seigneur, qui opère une union spirituelle avec lui, tel qu'il est dans le ciel et non sur l'autel, reçut encore de Calvin (2) quelques modifications. Il met au premier rang la jouissance spirituelle et n'admet aucune présence du corps du Christ sous le pain ; pour les prédestinés seuls, devaient se joindre à la digne réception de l'Eucharistie une grâce céleste et un gage de la future résurrection. Luther, au contraire, attribuait la jouissance corporelle même à ceux qui communiaient indignement. Ainsi Calvin s'écarte peu de Zwingle ; celui-ci réduit à une union spirituelle avec le Christ une union mystérieuse avec le corps glorifié du Christ, alors que du corps du Christ, qui est assis à la droite du Père dans le ciel et qui n'est point présent sur l'autel, découle une force mystérieuse sur ceux qui communient vraiment comme il faut (3). Plus tard les partisans de Zwingle s'unirent avec Calvin par le *consensus Tigurinus* (1549) et

(1) *L. c.* p. 754.
(2) *Inst.* IV, 17, 10.
(3) Cf. *Conf. fidei de eucharistia*, quam obtulerunt Farellus, Calv. etc. chez Hagenbach, D.-G. 625. Egalement Calv. *Instit.* IV 17, 32.

adoptèrent la doctrine de ce dernier, même dans leurs divers symboles (1).

Même chez les Luthériens d'Allemagne, il se produisit un courant qui donnait la préférence à la doctrine calviniste et qui eut en Mélanchton son chef et son guide. A la conférence de Marboug (1529), l'union ne put se faire entre Luthériens et réformés. Mais, dans la seconde édition de la confession d'Augsbourg de 1540, Mélanchton substitua aux paroles *Corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus,* ces autres *vere exhibeantur*, que les réformés pouvaient expliquer dans leur sens à eux. Par contre les Luthériens se soulevèrent sous la conduite de Joachim Westphal (2), à Hambourg ; mais le symbole réformé triomphait à Brême, grâce à Albert Hardenberg, et était enseigné en diverses Universités allemandes, telles que Heidelberg, Marbourg et Francfort-sur-l'Oder.

Tous les réformateurs s'accordèrent et toutes les communautés religieuses fondées par eux s'entendirent, pour rejeter le sacrifice eucharistique. Chez ceux qui admettaient une présence figurée et virtuelle du corps du Christ dans l'Eucharistie, on comprenait naturellement qu'ils ne pussent voir là un sacrifice du Christ. Mais Luther lui-même et les Luthériens refusèrent à la sainte Eucharistie tout caractère sacrificatoire, sous prétexte que le Christ l'avait instituée comme sacrement,et qu'admettre un sacrifice eucharistique, c'était compromettre et annihiler la valeur infinie du sacrifice de la croix et ses effets, et que la messe servait de base à plusieurs abus dont l'extirpation était la grande affaire du Protestantisme (3).

4. Les autres sacrements furent simplement niés par les protestants, quoique le Mariage et, en diverses contrées, la confession fussent conservés, au moins comme pratiques

(1) *Conf. Gall.* art. 36. — *Helv.* II. c. 21.
(2) Cf. *Recta fides de coena Dom.* 1553.
(3) *Apol. Conf. Aug.* VII. n. 7. — *Art. Schmalc.* II. n. 6.

religieuses (1), bien que cette dernière ne fût point obligatoire. L'Eglise, au contraire, attribue même au mariage des protestants le caractère sacramentel, quand ont été observées les conditions requises pour sa validité, et cela parce que les fiancés eux-mêmes se confèrent réciproquement le sacrement, quand ils sont des chrétiens baptisés et qu'il ne se trouve aucun empêchement dirimant.

Les protestants ont soutenu le contraire dans leur apologie de la confession d'Augsbourg ; pour eux, le Mariage n'a pas été institué par le Christ comme un sacrement, mais par Dieu comme un précepte (*mandatum*), à peu près comme les préceptes relatifs à la prière et à l'aumône (2). Une fois contesté au Mariage son caractère sacramentel, il n'était plus possible de maintenir son indissolubilité. En fait, non seulement les protestants sacrifièrent l'indissolubilité, mais Luther, Mélanchton et Bucer s'entendirent pour dispenser, le premier, dans une lettre du 10 décembre 1549, le landgrave Philippe de Hesse de la loi de la monogamie, et pour lui permettre d'épouser, outre son épouse légitime, une seconde femme (3).

§ 60

Les articles de foi définis par le concile de Trente à propos des sacrements.

En dehors de la doctrine des sources de la foi et de la justification, les Pères de Trente eurent encore à s'occuper comme de leur grande tâche, dans les décrets dogmatiques, de la définition des sacrements. A ce point de vue ils n'ont pas seulement établi ce qui avait été toujours enseigné par

(1) *Conf. Aug.* I, 11 : De confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quanquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio.

(2) *Apol. Conf.* VII, 14.

(3) *Art. Schmalc.* De pot. et prim. Papae n. 78 : Injusta etiam traditio est, quae prohibet conjugium personae innocenti post factum divortium.

l'Eglise et élaboré par la Scolastique, d'une façon didactique, et qui avait été accepté généralement sous cette forme et regardé comme un objet de foi divine. L'explication détaillée des décrets à exposer ici a donc été déjà, en grande partie, présentée dans le troisième volume de l'histoire des dogmes.

1. Dans la septième session, furent d'abord acceptés les treize canons déjà étudiés et dressés ; les propositions erronées des réformateurs sur les sacrements en général y étaient frappées d'anathème. Mais, en même temps, les articles de foi de la révélation et de l'Eglise sont définis. Les Pères renoncèrent, pour cette session, à développer et à exposer en détail, d'une façon positive, les articles de foi en divers décrets à côté des canons, comme on l'avait fait généralement pour les autres articles de foi. Sur la plupart des propositions relatives aux sacrements, domina, dès l'origine, dans l'Eglise, le plein accord de la foi, et la Scolastique avait, au moyen âge, systématisé cette matière en opposition à diverses sectes confuses, comme elle l'avait élaborée avec beaucoup de précision dans sa lutte contre Wiclef et Jean Huss, si bien que quelques controverses seules subsistaient encore, dont quelques-unes furent même terminées au concile de Trente.

Que les sacrements fussent au nombre de sept, qu'ils fussent différents des sacrements de l'ancienne loi et supérieurs à eux, c'était là un article de foi généralement reçu au moyen âge et qui avait été défini, comme tel, par le concile ; par là étaient réglées en même temps quelques divergences des écoles du moyen âge sur les effets de la circoncision et le baptême de Jean le précurseur. (Can. 1. 2.).

En fait de grâces, les protestants n'en reconnaissaient guère qu'une dont tout le rôle consistait soi-disant à couvrir les péchés et à les pardonner extérieurement; elle dépendait, dans sa dispensation, de la confiance comme de sa cause instrumentale. Les sacrements ne doivent donc servir qu'à réveiller et ranimer cette confiance. Ils étaient ainsi tous

égaux entre eux et un seul sacrement devait suffire dans ce but... Par contre le concile marque que les sacrements ne sont pas égaux entre eux ; qu'ils n'ont pas pour unique but de ranimer la foi, que quelques-uns d'entre eux sont plutôt nécessaires pour la vie éternelle, comme moyens de grâce (can. 3. 4. 5.).

Les canons suivants définissent l'action des sacrements, comme une action qui leur est attachée et qui produit infailliblement son effet, quand ils sont accomplis sous la forme prescrite par le Christ et quand aucun obstacle ne vient du côté du sujet. Les sacrements opèrent, en d'autres termes, *ex opere operato ;* dans cette expression, selon le vocabulaire propre à la Scolastique, le mot *opus* doit s'entendre pour ce qui a été institué par le Christ, les signes extérieurs sacramentels, et le mot *operato* doit être pris au sens passif (1). Par l'*ex opere operato* est donc marquée l'action qui résulte spontanément de l'accomplissement valide du sacrement ; ce n'est pas là une action magique, mais une action qui, chez l'adulte, demande, comme condition préalable (*conditio sine qua non*), une disposition morale, différente selon le genre de grâce sacramentelle, et dépend, dans ce cas, de ce fait qu'aucun obstacle ne lui est opposé chez le sujet (can. 6, 7, 8,). De définition plus précise en faveur de la conception thomiste ou scotiste sur la causalité physique ou morale des sacrements pour la sanctification intérieure, le concile a évité d'en donner, mais il déclare bien que les sacrements contiennent la grâce jointe à eux (*continent*), et déjà, dans la sixième session, au chapitre V, leur action est marquée comme une action instrumentale. Le neuvième canon contient la doctrine du caractère ineffaçable (*character indelebilis*) qui est uni au Baptême, à la Confirmation et à l'Ordre et qui implique la non-réitération de ces sacrements.

(1) Cf. Salmant. *De sacr. in communi*, Disp. 4. n. 11 : Est itaque in summa opus operatum sacramentum factum aut receptum secundum vim causandi, quam a Christo habet.

Dans les canons suivants, il est décidé, par rapport au ministre, que le pouvoir de conférer les sacrements n'a point été conféré par le Christ à tous les fidèles, mais qu'il n'a été conféré que par l'Ordre, si on n'excepte le Baptême et le Mariage, puisque le premier peut être donné par tout laïque et que le second est toujours conféré par des laïques, c'est-à-dire par les fiancés. En outre pour la collation valide, l'état de grâce n'est pas nécessaire ; il suffit de l'intention *faciendi quod facit ecclesia* (can. 10, 11, 12). Les Pères ne virent aucun motif de s'écarter de l'expression communément employée au moyen âge, quoique Ambroise Catharin eût insisté, dans les congrégations préparatoires, pour qu'on marquât comme l'intention nécessaire du ministre pour la validité l'*intentio externa*, c'est-à-dire celle qui doit avoir pour objet le côté externe du signe sacramentel.

2. La doctrine du Baptême fut rédigée par les Pères en 14 canons. Le Baptême chrétien a des effets plus étendus que celui du baptême de Jean ; il a pour matière l'eau naturelle ; il peut être conféré validement par un hérétique, comme cela a été expressément enseigné et défendu par le pape Etienne contre saint Cyprien vers le milieu du troisième siècle ; il est nécessaire pour la vie éternelle (can. 1-5). La grâce du Baptême se perd par le péché mortel et non seulement par l'incrédulité. Parmi les effets du Baptême, il faut marquer l'introduction dans l'Eglise ; aussi implique-t-il l'obligation d'observer la loi morale chrétienne et les commandements de l'Eglise et aussi le devoir de rester fidèle aux vœux du Baptême, sans que pour cela les vœux formés après le Baptême perdent leur force obligatoire, sous prétexte qu'ils feraient tort aux vœux du Baptême, à la foi, ou au Baptême (can. 9). Pour les péchés commis après le Baptême, le Baptême, ni son souvenir, ni un acte de foi répété ne peuvent en obtenir la rémission, pas plus qu'on ne saurait dans ce but réitérer le Baptême (can. 10, 11). Quelques protestants rejetaient le Baptême des enfants ; contre eux le concile déclare que le Baptême peut être reçu

même en bas âge, qu'il ne peut pas ensuite être renouvelé et que, même dans ce cas, il comporte l'obligation d'obéir aux commandements de Dieu et de l'Eglise, dès que le baptisé arrive à l'âge de discrétion (can. 14).

3. Sur la Confirmation, trois canons seulement furent portés ; il y est déclaré que la Confirmation est un sacrement proprement dit, qui opère une sanctification intérieure et que l'évêque en est le ministre extérieur.

4. La doctrine de la sainte Eucharistie, comme sacrement, occupa la 13e session et, suivant la méthode observée pour la doctrine de la justification, elle fut définie en huit chapitres et onze canons. En tête figure l'article de la présence réelle du Christ dans la sainte Eucharistie avec son corps, son sang et, par concomitance (*concomitanter*), son âme et sa divinité ; *vere*, *realiter et substantialiter vere*, par opposition à *figurate sive in figura*, comme l'indiquait Zwingle ; *realiter et substantialiter* en opposition à *virtualiter*, ce que Calvin admettait, puisqu'il enseignait qu'il n'y avait dans la communion qu'une action du corps glorifié, du corps céleste du Christ pour les prédestinés (cap. 1). En outre il y a dans le mot *substantialiter* que le corps et le sang du Christ sont présents par leur substance dans le très saint sacrement et que, par la transsubstantiation, ils prennent la place de la substance du pain et du vin. Les Pères marquent ensuite l'institution de la sainte Eucharistie et sa supériorité sur les autres sacrements (cap. 23). Puis le genre et le mode dont le corps du Christ devient présent dans l'Eucharistie est présenté comme une transsubstantiation, c'est-à-dire transformation de la substance du pain et du vin. Cette expression avait été depuis longtemps naturalisée dans l'Eglise, et elle avait été provoquée par l'hérésie de Bérenger (1). Elle marque, par opposition à la simple présence du corps du Christ *in*, *cum*, *sub pane*, comme l'admettait Luther, la transformation de toute la substance du pain et de la subs-

(1) Cf. *Hist. des Dogm.* III, § 128.

tance du vin au corps et au sang du Christ, *remanentibus duntaxat speciebus* (1). L'opinion soutenue par quelques-uns, au moyen âge, qu'un seul élément de la substance du vin, c'est-à-dire la matière seule ou la forme seule, était simplement transformé, est rejetée par le concile qui définit la transformation de toute la substance.

De cet article de foi résultent plusieurs conséquences, qui ont été expressément sanctionnées par le concile, à savoir que le corps du Seigneur, étant présent par la substance, est tout entier présent sous chaque espèce et sous chaque partie des espèces ; qu'avec le corps et le sang, sont présentes, en même temps (*concomitanter*), par suite de l'union hypostatique, l'âme et la divinité du Seigneur (can. 3), et qu'elles restent présentes aussi longtemps que les espèces gardent leur être propre (can. 4) ; que le Christ dans le sacrement ou le sacrement de la sainte Eucharistie (car le sacrement est le corps et le sang du Christ) a droit à l'adoration et qu'il faut la lui rendre, en manière convenable, dans l'exposition comme dans les processions (can. 6. 7) ; que le Christ n'est pas seulement spirituellement dans la sainte communion, mais qu'il est reçu aussi d'une façon sacramentelle, tel qu'il est présent avec son corps dans le sacrement (can. 8).

Comme préparation à la sainte communion, ce n'est pas assez d'un simple acte de foi ; avant tout, il faut l'état de grâce sanctifiante, car il est un sacrement des vivants et non un sacrement de ceux qui sont morts spirituellement. Celui qui a un péché mortel sur la conscience doit d'abord en obtenir le pardon, et même par le sacrement de Pénitence, s'il est possible, eût-il même une contrition parfaite (can. 11.)

(1) *L. c.* cap. 4 : Per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transsubstantiatio est appellata.

La communion sous une seule espèce fut encore l'objet d'un décret spécial dans la 21e session, à un point de vue dogmatique et moral. Au premier point de vue, elle est une conséquence de la présence substantielle du corps du Christ, sous chaque espèce et sous chacune de leurs parties (1) ; au second, le concile déclare que le Christ n'a pas donné d'ordre invariable sur la communion sous les deux espèces, si ce n'est tout au plus pour le prêtre qui célèbre, mais qu'il a laissé à l'Eglise le soin de régler en général l'administration et la réception des sacrements. Ainsi donc l'Eglise a, dans des circonstances pressantes et pour des raisons graves, prescrit la communion sous une seule espèce (2). Pour les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de discernement, la communion n'est pas nécessaire *necessitate medii* ni *necessitate praecepti*, et quoique çà ou là on la leur ait quelquefois donnée, les Pères ne regardent point cela comme nécessaire (3).

La sainte Eucharistie n'est pas seulement un sacrement, mais aussi un sacrifice ; les Pères exposèrent ce point de doctrine en huit chapitres et neuf canons, dans la 22e session. Le Christ a, comme grand-prêtre, sauvé tous les hommes sur la croix, par son sacrifice sanglant, et offert une pleine expiation pour tous leurs péchés, si bien que, grâce à lui, tous peuvent arriver à la vie éternelle. Mais il n'a pas cessé, dans sa mort, d'être l'unique grand-prêtre ; il le reste pour l'éternité. Il a donc, la veille de sa passion et de sa mort, établi dans l'Eglise, pour tenir sa place, un sacrifice visible qui doit durer jusqu'à la fin du monde et qui doit renouveler continuellement le sacrifice sanglant, maintenir son souvenir vivant et appliquer à tous les fidèles, jusqu'à la fin des temps, les fruits de sa mort. Le Seigneur a donc en ce jour offert son corps et son sang, sous les espèces séparées du pain et du vin, à son Père céleste en sacrifice, comme il le déclare, et il l'a présenté ensuite en aliment et en bois-

(1) Sess. 21. cap. 1. 3. — (2) *Ib*. cap. 2. — (3) Cap. 4.

son à ses Apôtres avec ordre et pouvoir de l'accomplir désormais en souvenir de lui. C'est dans ce sacrifice eucharistique que toutes les figures et toutes les prophéties de l'Ancien Testament ont reçu leur accomplissement (1).

Le sacrifice de la croix n'en a été nullement amoindri, comme le prétendent les protestants; au contraire, le sacrifice eucharistique est, en ce qui concerne le prêtre et la victime, absolument identique au sacrifice de la croix, et il n'est pas seulement un sacrifice d'adoration, de reconnaissance et de demande, mais aussi d'expiation pour assurer à ceux qui le reçoivent avec foi et piété la grâce de la pénitence pour la rémission des péchés et appliquer aux fidèles les fruits du sacrifice de la croix (2). Seul, le genre et le mode de l'offrir est différent; sur le Golgotha, il est sanglant; sur l'autel, il est non sanglant.

Le sacrifice eucharistique n'est offert qu'à Dieu et simplement en l'honneur des saints, pour remercier Dieu des grâces qu'il leur a accordées et pour nous assurer leur intercession auprès de Dieu (cap. 3).

De tout cela il résulte que le sacrifice eucharistique garde sa valeur, alors même que le prêtre l'offre pour lui seul, quoique l'Eglise ait toujours désiré que les fidèles y prennent part et cherché à les amener à cette participation (3).

5. Le sacrement de pénitence forme l'objet des décisions dogmatiques de la 14e session, en neuf chapitres et quinze canons. Dans la faiblesse qui, dans l'état de nature déchue est le lot de l'homme, la grâce du Baptême se perd trop facilement et trop souvent par un péché mortel. Pour ressusciter la grâce après ces chutes, il faut un autre sacrement, car le Baptême ne peut être renouvelé. Le Seigneur a subvenu à cet état, et il a, après sa résurrection, institué le sacrement de Pénitence lorsqu'il a donné à ses Apôtres et à leurs successeurs (Jean 20, 23) le pouvoir de remettre ou

(1) Sess. 22. cap. 1. — (2) Cap, 2. can. 4. — (3) Cap. 6.

de retenir les péchés (*l. c.* cap. 1). Par la matière et par la forme, comme par ce qui est requis dans le ministre et pour ses effets, ce sacrement est distinct du Baptême : pour ses effets notamment, la pleine grâce du Baptême ne peut être reconquise que par les plus sévères exercices de pénitence (cap. 2).

La forme du quatrième sacrement est constituée par les paroles de l'absolution du prêtre et les trois actes du pénitent, contrition, confession et satisfaction en sont la *quasi materia*. Ils en sont appelés par le concile, comme par les Scolastiques, la *quasi materia*, parce que, quoiqu'ils ne forment point des éléments de la matière externe, ils sont en soi une cause qui dispose à la justification et, unis à l'absolution sacramentelle qui est la forme du sacrement, ils deviennent une cause instrumentale qui opère infailliblement la justification, pour le cas où rien ne manque aux dispositions du pénitent. De ces éléments de la *quasi materia*, le premier, il est vrai, la contrition, peut être un acte intérieur, mais il doit s'exprimer extérieurement par la confession.

Le sacrement de Pénitence a pour effet de nous réconcilier avec Dieu, c'est-à-dire d'effacer les péchés. Et à ce pardon est toujours jointe, d'après la doctrine de la justification de la sixième session, la sanctification positive.

Puis viennent diverses déclarations sur les divers éléments du sacrement de Pénitence. La contrition est la douleur et le regret des péchés commis, jointe au ferme propos de ne plus les commettre, distincte, en tant que parfaite (*contritio*), par les motifs comme par les effets, de l'imparfaite (*attritio*). Au premier point de vue, la contrition parfaite est la *contritio charitate formata sive perfecta*, c'est-à-dire celle dont le motif principal ou la forme est un acte de charité. Quoique le concile n'indique pas l'essence de la charité, on la comprend, comme on l'a toujours comprise dans l'école. La charité est donc une vertu infuse, par laquelle nous aimons Dieu pour lui-même ou pour sa

bonté absolue, par-dessus tout. Quant à la contrition imparfaite (*attritio*), elle procède de la considération de la laideur du péché, de la crainte de l'enfer et des châtiments, et elle suffit pour la réception du sacrement de Pénitence, quand elle est jointe à l'espérance du pardon et au ferme propos de ne plus pécher (1). Cette contrition imparfaite suffit comme disposition pour la réception du sacrement et pour la justification qu'il opère ; la contrition parfaite opère, quand il s'y joint le *votum sacramenti saltem implicitum*, à la façon d'une cause parfaite préparant la justification ultérieure, parce que la charité est inséparablement unie à la grâce sanctifiante, comme fruit ou comme cause immédiatement préparatoire. Avec ses définitions, le concile n'a pas seulement fait disparaître de la théologie bien des inquiétudes pour la vie morale, mais aussi beaucoup d'inexactitudes et de doutes.

La confession, le second élément de la *quasi materia* du sacrement, n'a pas été établie par l'Eglise, mais instituée par le Christ, au moins implicitement, dans l'institution du sacrement de Pénitence. Il en a fait un de ses éléments et en a imposé l'obligation pour tous les fidèles du Christ qui sont tombés dans le péché mortel, après le Baptême ; car les successeurs des Apôtres qui doivent dispenser le pardon des péchés, sous forme de fonction judiciaire (Jean 20, 23), ne peuvent autrement se former un jugement sur ce qu'ils doivent retenir ou remettre, ni sur l'état du pénitent ou sur la peine qu'il mérite. Le quatrième concile de Latran (1215) a bien fait à tous les fidèles adultes un devoir de la confession annuelle, mais il n'a pas, comme le pré-

(1) Cap. 4 : Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccati excludat, cum spe veniae ; declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat.

tendent les protestants, institué la confession. Si l'aveu des péchés est ainsi, en tant qu'élément du sacrement de Pénitence, un moyen nécessaire *(de necessitate medii)* pour obtenir la justification et en même temps un précepte *(de necessitate praecepti)* pour ceux qui après le baptême sont tombés dans un péché mortel ; il doit aussi, pour atteindre son but, s'étendre au moins à l'espèce et au nombre des péchés non encore remis et aux circonstances qui changent l'espèce des péchés *(circumstantiae speciem mutantes)*. Il n'est pas juste de dire qu'un tel aveu est impossible ou qu'il constitue une torture de la conscience, parce qu'il doit s'étendre à tous les péchés mortels connus qui pèsent sur la conscience, après un sérieux examen. Les péchés non reconnus ou oubliés sont implicitement pardonnés avec les autres, et l'aveu peut en être complété, à cet égard, dans une occasion ultérieure. Les péchés véniels ne tombent pas en général sous l'obligation de la confession ; ils peuvent être confessés ; mais ils sont aussi remis par d'autres moyens. Quant à la confession publique, elle n'est prescrite ni par Dieu ni par l'Eglise (1).

Le ministre du sacrement de Pénitence, ce n'est pas tout fidèle, comme prétendent les protestants, mais le prêtre validement ordonné qui ne perd pas, même par un péché mortel, le pouvoir de l'absolution qui lui a été conféré par la consécration ; en dehors du pouvoir d'ordre, il faut aussi, pour l'administration valide, l'intention virtuelle d'absoudre (2). Cependant le pouvoir d'Ordre ne suffit pas, à lui seul, pour rentre apte habituellement à la collation de l'absolution. Le pouvoir d'absoudre a été établi par le Christ comme un pouvoir judiciaire ; il faut donc pour son exercice valide la désignation de sujets déterminés ou la collation d'une juridiction déterminée par son dépositaire légitime, l'évêque du diocèse ou le pape. Ceux-ci ont le droit de délimiter le pouvoir judiciaire ou d'établir des cas réservés

(1) Cap. 5. — (2) Cap. 6.

soit pour le cercle des sujets, soit même pour l'objet (1). Plus tard le concile donna encore, dans la 23e session et le chapitre XV, la prescription importante que, pour les gens du siècle (*saeculares*), ce prêtre seul peut exercer validement (le cas de nécessité excepté) qui avait été approuvé pour le soin des âmes ou pourvu d'un bénéfice curial.

La satisfaction forme le troisième élément de la *quasi materia*, et c'est contre elle qu'en ce temps étaient dirigées les plus violentes attaques ; elle dut donc être mise tout particulièrement en lumière. Le Christ Notre-Seigneur a offert satisfaction d'une manière surabondante pour tous les péchés du monde et pour toutes les peines dues au péché ; mais il n'a pas voulu que le pécheur se dispensât de s'appliquer, selon son pouvoir, à la pénitence et à la satisfaction. Ou plutôt Dieu la demande, et il ne pardonne pas avec le péché les peines temporelles qui y sont attachées. C'est ce que montre l'Ecriture sainte, en plusieurs exemples (Gen. 3, 16 et s. Nombr. 12 14 et s. 1 Reg. 12 13 et s.). Par ces peines, il est offert à Dieu une certaine satisfaction, elles sont de nature vindicative, mais en même temps, en général, de valeur médicinale et des soutiens nécessaires de l'ordre moral. Elles sont exigées aussi bien par la justice que par la sagesse et l'amour de Dieu. Pour écarter ces châtiments le pénitent n'a pas de meilleur moyen que d'entreprendre volontairement des œuvres qui portent en soi le caractère d'un châtiment, et ce sont les œuvres satisfactoires qui doivent, non compléter l'œuvre satisfactoire du Christ, mais obtenir par elle la valeur d'une satisfaction pour les peines temporelles des péchés. Le prêtre doit donc imposer au pénitent, dans la confession, des œuvres satisfactoires en rapport avec la gravité des péchés accusés et avec les forces du pénitent, parce qu'il a reçu plein pouvoir de lier et de délier. A celui qui après le baptême est retombé dans des péchés

(1) Cap. 7.

mortels conviennent d'autant mieux des peines temporelles ou des œuvres satisfactoires (1).

La satisfaction peut donc aussi être fournie par de bonnes œuvres librement entreprises, ou en supportant les peines envoyées de Dieu et particulièrement par l'accomplissement des œuvres pénitentielles imposées par le prêtre (2).

A propos des indulgences, le concile a seulement défini que leur usage était utile et que l'Eglise a reçu de Dieu le pouvoir de les concéder comme réduction des peines temporelles attachées au péché (3).

6. Le sixième sacrement est l'Extrême-Onction. L'opinion, exprimée çà et là au moyen âge que quelques sacrements du Nouveau Testament pourraient avoir été institués immédiatement par les Apôtres et seulement médiatement par le Christ, n'a pas été admise par le concile de Trente pour l'Extrême-Onction ; il a, au contraire, déclaré que ce sacrement a été indiqué chez saint Marc (6, 13) et promulgué par saint Jacques (5, 14). A l'endroit cité, sont indiqués nettement la forme et la matière, le ministre et l'effet du sacrement. En outre l'*oleum ab episcopo benedictum* a été marqué comme matière par Eugène IV (4), et la théologie a regardé cette bénédiction épiscopale comme une condition de sa validité. Comme l'Ecriture sainte, à l'endroit cité, ainsi le concile désigne (cap. 2.) comme l'effet de l'Extrême Onction le pardon des péchés encore à expier et du reste des péchés, le soulagement et l'affermissement des malades, le raffermissement dans la confiance en Dieu et dans la patience, la protection contre les embûches du diable, la guérison de la maladie, quand cela est utile au salut de l'âme. Le ministre de l'Extrême-Onction est l'évêque et le prêtre légitimement ordonné : le sujet, c'est celui qui est dangereusement malade, mais il ne peut, dans la même maladie, recevoir le sacrement qu'une fois (cap. 3).

(1) Cap. 8. — (2) Cap. 9. — (3) Sess. 25. Decr. indulg. — (4) Sess. 14. cap. 1.

7. L'Ordre fut effacé par les protestants de la série des sacrements ; le concile consacre à la doctrine qui le concerne, dans la 23e session, 4 chapitres et 8 canons. Le sacrifice et le prêtre ont été toujours, dans la religion, des institutions connexes, même au point de vue de la loi naturelle et plus encore au point de vue de la loi positive. Le Christ n'a point brisé ces rapports pour l'ordre chrétien ; il les a fortifiés, au contraire, et avec le sacrifice eucharistique il a institué le sacerdoce du Nouveau Testament comme un sacrement, alors qu'il accordait à ses Apôtres le pouvoir de consacrer, de sacrifier, de pardonner les péchés, c'est-à-dire de pleins pouvoirs sur le corps du Christ, véritable et mystique (cap. 1).

Au cours du temps, l'Eglise a établi divers degrés pour la sublime fonction du sacerdoce établie par le Christ ; elle a mis aux côtés de ses dépositaires des serviteurs et des auxiliaires, et elle a institué pour eux divers ordres dont quatre comptent parmi les ordres mineurs et trois parmi les majeurs, sous-diaconat, diaconat et prêtrise (cap. 2).

Parmi les effets du sacrement de l'Ordre, il est dit, qu'il confère le Saint-Esprit et un caractère ineffaçable, et l'Ordre en général est donné comme un des sept sacrements (cap. 3, can. 4). La question, souvent traitée au moyen âge, de savoir à quels Ordres doit être attribué le caractère sacramentel, n'a pas été décidée formellement par le concile ; il a marqué cependant que le sacerdoce avait été institué par le Christ Notre-Seigneur et conférait la grâce sanctifiante et que cet Ordre sûrement comptait parmi les sacrements. Le concile n'enseigne pas cela de tous les Ordres, car il enseigne, dans le second chapitre, qu'ils ont été introduits en grande partie par l'Eglise. Dans le 6e canon qui suit, la hiérarchie de l'Eglise catholique est cependant déclarée d'institution divine *(divina ordinatione instituta)*, et il est dit qu'il y a trois degrés dans cette hiérarchie établie par Dieu, celle des évêques, des prêtres et des ministres ou auxiliaires (*episcopi, presbyteri et minis-*

tri) (1) ; par ces derniers, il faut très vraisemblablement entendre les diacres.

Ce qui fut spécialement rejeté comme contraire aux textes de la sainte Ecriture (I. *Cor.* 12, 28; *Eph.* 4, 11), ce fut la thèse d'un sacerdoce universel en faveur duquel les protestants alléguaient I. *Petr.* 2, 9 ; l'épiscopat fut désigné comme le premier degré de la hiérarchie, attendu que les évêques, successeurs des Apôtres, ont été établis par le Saint-Esprit pour régir l'Eglise de Dieu, et par là supérieurs aux prêtres et investis du pouvoir d'administrer d'autres fonctions pour lesquelles les prêtres n'ont aucun pouvoir (cap. 4). La collaboration du peuple et du pouvoir civil présentée comme une condition nécessaire pour la validité de l'ordre est rejetée, attendu que l'ordre et la mission canonique dérivent essentiellement des supérieurs ecclésiastiques (2).

Les autres questions débattues dans les congrégations relativement à l'épiscopat ont été traitées plus haut (3). Les Pères n'en vinrent pas à définir de plus près la notion de la primauté ou des droits de la primauté. Elle fut seulement mentionnée dans le huitième canon (4). Sans doute il y aurait eu, dans ces discussions, renouvellement des controverses, qui s'alimentaient encore dans les décrets du concile de Constance. Sur ce point et sur d'autres questions relatives à l'Eglise, il restait des lacunes que le concile du Vatican n'a commencé à combler que 300 ans après.

8. Le Mariage qui est le septième dans la série des sacrements fournit matière aux décisions dogmatiques de la 24e

(1) *L. c.* : S. q. d. in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s. — (2) Can. 7 : S.q. d. episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi ; vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem ; vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis secularis consensu aut vocatione irritos esse ; aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros : a. s.

(3) Voir plus haut § 47. — (4) Voir plus haut même §.

session en un chapitre et 24 canons. Les protestants avaient sacrifié son caractère sacramentel et son indissolubilité. Le concile enseigne, au contraire, que Dieu a déjà établi le mariage dans le paradis terrestre, entre nos premiers parents, comme un lien indissoluble, pour la procréation et l'éducation des enfants, que le Christ l'a élevé à la dignité du sacrement et en a fait l'image de son union indissoluble avec son Eglise et a raffermi davantage son caractère monogamique et indélébile (can. 1. 2). Le Christ a confié à son Eglise, avec la plénitude de la puissance, celle de déterminer les empêchements établis par Dieu, de les étendre et même d'en établir des nouveaux. Le concile enseigne spécialement, à ce point de vue, que l'*ordo* et le *votum solemne*, sont des empêchements dirimants (can. 9), et il a même établi comme tels l'*impedimentum clandestinitatis* et l'*impedimentum raptus* (1). L'indissolubilité du *matrimonium ratum nondum consummatum* est tenue, en quelque sorte, comme conditionnelle, puisque le lien de cette union matrimoniale peut être brisé par l'entrée d'un conjoint dans un ordre approuvé pour toute l'Eglise. Il n'en est pas ainsi cependant pour le divorce, tel que l'Eglise grecque l'admet. Les Pères ont adouci leur anathème contre cette doctrine, en ayant égard à une ignorance possible ; ils n'y soumettent que celui qui accuse l'Eglise d'erreur à cause de sa doctrine de l'indissolubilité du Mariage en cas de divorce. En cas de divorce, la partie innocente n'a que le droit de se séparer *a thoro et mensa*, comme l'Eglise l'admet encore pour d'autres raisons (can. 7. 8).

Sur le célibat et la virginité, le concile ajoute encore dans le dixième canon cette décision dogmatique que le célibat et la virginité, en tant que conseillés, sont meilleurs et plus agréables à Dieu que l'état de Mariage : cette déclaration à cause des attaques des protestants contre le célibat des ecclésiastiques et les vœux religieux était devenue néces-

(1) Sess. 24. De reform. cap. 1. 6.

saire. Par là ce n'était pas seulement la réalité du conseil et son caractère obligatoire pour la morale chrétienne, mais aussi le commandement de Dieu relatif au Mariage dans le paradis terrestre, qui étaient mis en lumière contre les protestants et expliqué comme un commandement adressé à la nature humaine, mais duquel sont exemptés plusieurs individus et duquel plusieurs aussi peuvent s'exempter pour tendre vers une perfection plus haute.

§ 61

La controverse sur la causalité physique ou morale des sacrements après le concile de Trente.

Parmi les questions relatives aux sacrements en général, il en est une qui provoqua encore plusieurs discussions après le concile de Trente, parce que le concile n'avait donné aucune décision à son sujet; ce fut celle de leur causalité physique ou morale. La doctrine formulée par l'Eglise est bien que les sacrements ne marquent pas seulement la grâce, mais qu'ils la produisent et même, en tant que causes instrumentales *(causae instrumentales)* (1), *ex opere operato*, si bien que leur administration confère la grâce *(gratiam continent)* (2). On ne peut donc se figurer les sacrements ni comme de simples signes de sanctification, ni comme de simples *conditiones sine quibus*, c'est-à-dire comme conditions simplement extérieures ; ce sont des *causae efficientes*, non des causes principales opérantes — ici c'est Dieu — mais des causes coopérantes à la façon d'un instrument. Cette causalité, l'école voulait la définir encore plus exactement ; est-ce une cause physique ou une cause morale pour employer une distinction qui depuis le concile de Trente a provoqué chez les théologiens de nombreuses controverses sur la doctrine de la grâce ? Cette distinction est capitale pour les diverses espèces de coopération au mal ;

(1) *Conc. trid.* 1. 6. cap. 7. — (2) S. 7. can. 6.

celle-ci, en effet, est ou physique, c'est-à-dire immédiate, ou morale, c'est-à-dire indirecte, et cette dernière a lieu quand le consentement libre d'un co-auteur coopère par ordre, par conseil, ou par louange, ou par une influence semblable et que l'action mauvaise est exécutée par un autre. On distingue très nettement, dans la Christologie, l'union hypostatique comme physique, c'est-à-dire comme réalisée immédiatement entre les deux natures, de l'union morale de l'âme humaine avec Dieu par la grâce sanctifiante, union qui est contractée et maintenue par la libre volonté de l'homme, quand il use de cette grâce, et qui peut donc être brisée par lui. Une cause en général opère moralement, quand elle ne produit pas directement d'effet par elle-même, mais meut la volonté d'une autre personne ou la détermine à produire physiquement, c'est-à-dire directement l'effet cherché. Une cause produit physiquement un effet, quand elle le produit directement par elle-même ; et en cela elle peut n'être pas toujours l'auteur principal, ou plutôt elle peut être une cause subordonnée ou même une cause simplement instrumentale (1). Alors même qu'il faut reconnaître aux sacrements une action physique, Dieu reste toujours l'auteur principal, c'est-à-dire physique, de la grâce. Il s'agit donc, dans les controverses que nous exposons ici, de la façon dont les sacrements, en tant que sacrements institués par le Christ, produisent la grâce. A ce point de vue, il existait déjà au moyen âge deux conceptions différentes (2), et elles se subdivisèrent encore, après le concile de Trente, en diverses nuances qui mirent diversement en lumière la dignité et l'action des sacrements. Il s'agissait de savoir s'il fallait admettre une causalité physique ou une causalité morale, quoique l'une et l'autre expression eussent besoin d'explication, car l'une et l'autre ne pouvaient s'entendre des signes extérieurs des sacrements que dans un

(1) Cf. Salmant. *De sacr. in communi*, Disp. 4. n. 20.
(2) *Hist. des Dogm.* III, 595 et s.

sens analogue. Ceux qui se prononçaient pour la causalité physique des sacrements et se rattachaient étroitement à la doctrine de saint Thomas soutenaient que les sacrements étaient élevés à la dignité d'instruments surnaturels par le distributeur de la grâce, au moment de leur administration, pour communiquer par eux-mêmes, la grâce n'importe comment et d'une manière transitoire, et la faire arriver jusqu'au sujet ; par cette action l'instrument donne surnaturellement et préalablement l'impulsion à la production ou à la collation de la grâce. Les sacrements forment donc le trait d'union entre le collateur de la grâce et la sanctification qu'il opère. Pour expliquer ce phénomène, on peut s'aider de l'image, citée par saint Thomas, du burin dans la main d'un artiste qui grâce à cette instrument traduit et imprime son idée dans le bloc de marbre.

Les théologiens qui, à la suite de Duns Scot, se prononcent pour une action morale regardaient le sacrement comme un trait d'union instrumental entre le ministre du sacrement et Dieu considéré comme distributeur de la grâce, en ce sens que Dieu est porté et forcé par l'administration du sacrement et par égard pour ses promesses à distribuer la grâce promise, sans qu'il la confère par les signes sacramentels.

A. La dernière opinion, celle de l'action morale, ne fut soutenue au XVI[e] siècle que par l'école scotiste ; jusqu'à ce que Melchior Cano, quoique dominicain et thomiste, l'eût embrassée et défendue dans son traité *De sacramentis in genere* (P. 4. concl. 7). Le dominicain Lédesma († 1574) en fit autant. Cette opinion se répandit encore davantage grâce à Vasquez, de la Compagnie de Jésus (1), car il fut suivi par divers jésuites, entre autres les théologiens de Wurzbourg (2), et de nos jours par le cardinal Franzelin (3). La plupart des théologiens de cette tendance n'attribuèrent à la nature humaine du Christ aucune coopération physique

(1) Comm. in 3. Disp. 132. — (2) *De sacr. in genere* n. 51.
(3) *De sacr. in genere Thes.* 11.

dans la production des miracles ou la distribution de la grâce, ce que pourtant saint Thomas avait enseigné bien catégoriquement, et ils ne la considérèrent que comme une cause coopérante moralement et méritoirement (1). Mais sur ce dernier point, Franzelin se sépare des Scotistes et se range à la doctrine de saint Thomas.

1. En ce qui concerne les raisons qu'on peut faire valoir en faveur de cette conception des sacrements, elles sont de nature principalement négative, et elles s'appuyent sur cette objection que voici : La causalité physique des sacrements, dans la production de la grâce, n'est pas seulement, dit-on, quelque chose de mystérieux et de miraculeux, mais quelque chose de manifestement impossible ; on ne saurait l'admettre sans les plus claires raisons ; or ces raisons manquent totalement. Au contraire on comprend plus facilement une causation morale de la grâce par les sacrements, et elle est ordinaire et plus parfaite pour le royaume des créatures raisonnables (2). Le Christ Notre-Seigneur a délivré le genre humain du péché par voie naturelle, et il a mérité pour cela un trésor infini de grâces ; il a déposé dans les sacrements les fruits de son salut et il opère ainsi, de la même façon morale, en recourant à sa satisfaction et à ses mérites, l'application de ces fruits aux enfants des hommes (3). On a montré aussi qu'il est arbitraire et sans fondement de supposer, avec plusieurs thomistes, que les sacrements opèrent physiquement tout d'abord dans l'âme un certain *ornatus animae*, et donc d'admettre la conception, étayée là-dessus, d'une causalité physique. On peut par contre remarquer ici que les thomistes ultérieurs ont tous abandonné l'hypothèse d'un *ornatus animae* et fait découler la grâce sacramentelle d'une causation physique par le sacrement.

(1) Ainsi le scotiste Dupasquier, *De causis sacr.* Disp. 2. concl. 2 : Christus ut homo non est causa physica efficaciae sacramentorum, bene vero moralis seu meritoria. Egalement Vasquez *l. c.*

(2) Cf. Vasquez *l. c.* n. 74. — (3) Dupasquier *l. c.*

2. Plusieurs analogies de l'ordre naturel doivent servir de preuve d'une causalité simplement morale des sacrements, quoique ce ne soient là que des moyens d'éclaircir et de préciser la différence de l'opinion des scotistes et de celle de leurs adversaires. Les scotistes d'avant le concile de Trente en indiquent plusieurs, d'après lesquels les sacrements ne seraient pas même pour nous les causes d'une dispensation de grâces, mais de simples signes de ces grâces, ou de simples *conditiones sine quibus*, c'est-à-dire des conditions préparatoires simplement extérieures. De ce genre est la collation de la dignité abbatiale par la présentation de la crosse, celle du droit de propriété sur une maison par la tradition de la clé etc. Le concile de Trente, dans ses canons de la septième session, n'a admis aucun doute sur le fait que les sacrements du Nouveau Testament sont les causes de notre mise en possession de la grâce. On tirait de là d'autres analogies. Melchior Cano compare les sacrements à une bourse contenant le prix de la rançon dont la tradition opère la délivrance du prisonnier ; d'autres les comparent à une chose sans valeur reçue par le roi, mais qui est un signe authentique que contre sa livraison on effectuera le paiement d'une somme d'argent à sa caisse. On donne encore comme exemple une créance, sur la production de laquelle le créancier obtient du débiteur le montant de la dette et le contraint moralement à l'acquitter. Cependant un tel créancier sert seulement à établir la dette et à rappeler le créancier à son devoir ; elle ne produit pas, à proprement parler, ce devoir ; ce n'est donc pas une exacte analogie, ainsi que Vasquez le fait remarquer (1). Et même ce qu'on ajoute, à savoir que la collation du sacrement constitue pour Dieu l'obligation de répandre la grâce,

(1) Disp. 123. n. 91 : Quocirca, si qua illis ratio instrumenti convenit, longe diversa est ab ea, quae in Sacramentis reperitur ; sacramenta enim non sunt instrumenta revocando in memoriam promissionem ac debitum gratiae, sed inducendo obligationem atque adeo movendo Deum ut eam conferat ratione primae institutionis et promissionis quae sub eorum conditione facta est non nisi ipsis positis obligatur.

est attribué aux sacrements seulement parce que Dieu y attache sa promesse comme une condition *sine qua non*.

3. On faisait valoir en faveur de la causation morale de la grâce sacramentelle qu'elle était conservée, chez le sujet, par la libre volonté continuée de Dieu, d'une façon naturelle ; elle doit donc être causée de la même manière, à savoir par la libre volonté de Dieu, sans avoir besoin d'un instrument intermédiaire. Cependant, de même que la conservation du monde est distincte de la création, de même la causation de la grâce peut être distincte de la conservation.

4. Une raison décisive en faveur de la causalité morale des sacrements, c'est l'effet ultérieur du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre reçus validement, mais indignement; le baptisé, le confirmé et l'ordonné peuvent en effet recevoir, d'une façon morale et subsidiairement par la pénitence, la grâce compromise lors de la réception du sacrement. Il s'ensuivrait de là que les sacrements opèrent toujours, d'une façon morale (1). Ce raisonnement est-il fondé? on le verra plus exactement dans ce qui suit. On peut, avec autant de raison, argumenter comme il suit: dans la sainte communion, le corps du Sauveur reçu dignement, c'est-à-dire le sacrement de la sainte Eucharistie, opère sûrement non pas seulement moralement, mais physiquement ou immédiatement, puisque Dieu est porté non simplement par la jouissance du sacrement à nous faire participer là à l'aliment céleste, mais que le corps du Seigneur devient directement, par le fait de sa réception, notre aliment valide: ainsi opèrent physiquement tous les sacrements. Et beaucoup d'autres raisons militent en faveur d'une telle causalité.

B. Les défenseurs de la causalité physique forment la grande majorité des théologiens d'après le Concile de Trente. Elle ne se recrute pas seulement parmi tous les thomistes, et, sauf les exceptions indiquées, parmi les plus

(1) Cf. Vasquez *l. c.* n. 74. Wirceburg *l. c.* 11.

distingués, tels que Jean de Saint-Thomas (1), Gonet (2), et les *Salmanticenses* (3), mais, parmi beaucoup d'autres, les plus remarquables parmi les Jésuites, tels que Grégoire de Valentia (4), Bellarmin (5), Suarez (6), etc. (7).

Les raisons principales en faveur d'une causalité physique des sacrements se trouvent dans les sources de la foi et sont de nature positive. Le mot *physique* ne se rencontre, il est vrai, ni dans la sainte Ecriture ni chez les Pères ou les Scolastiques ultérieurs, ni même dans la doctrine officielle de l'Eglise, mais il traduit avec une passable exactitude ce que les sources de la foi enseignent de l'action des sacrements, d'après les paroles de la sainte Ecriture : l'infusion de l'eau ou l'immersion, accompagnée de la forme du Baptême, est le moyen, grâce auquel (*per quod*) nous sommes sauvés et rappelés à la vie (Tit. 3, 5). L'eau, selon l'explication des Pères, a été sanctifiée par le Christ et a reçu du Saint-Esprit le pouvoir de sanctifier l'âme (8). Cette eau qui

(1) Disp. 24. — (2) *Clypeus theol. thom. De sacr.* Disp. 3. a. 2.

(3) *De sacr. in comm.* Disp. 4. n. 51 sqq.

(4) In 3. Disp. 3. q. 3. p. 1 : Quo fit, ut censeri a nobis possint (sacramenta) instrumenta gratiae quasi physica, id est, quae ad productionem gratiae praevio quodam modo conferant, hoc ipso, quod si exercentur et usurpantur ad eam rem divinitus. Sed tamen supernaturalia, non naturalia, instrumenta sunt, quia sc. non aliquid praevium et antecedens vi sua praestant, quod sit ex natura rei proportionatum cum effectu principali, qui est gratia, sed aliquid tamen praevium et antecedens efficiunt, ad quod supernaturaliter ex institutione divina sequitur effectus principalis qui est gratia... Nam ut hoc modo Deus per humanitatem Christi tanquam per instrumentum gratiam producit, quantumvis gratia excedat vim naturalem humanitatis Christi.

(5) *De sacr.* II. c. 11.

(6) In. 3. Disp. 9. sect. 1 : Nihilominus dicendum est non esse impossibile neque implicare contradictionem, ut sacramenta sint propria ac physica instrumenta ad gratiam in anima efficiendam attingendo immediate ac proxime ipsam gratiae productionem.

(7) Les *Salmanticenses* en citent une longue série *l. c.* n. 51.

(8) Tert. *De bapt.* 4 : Supervenit enim statim Spiritus de caelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificandae vim sanctificandi combibunt.

touche le corps du baptisé lave l'âme de ses péchés (1). Cette expression et autres semblables gardent au moins leur pleine vérité, quand les sacrements sont envisagés comme des causes instrumentales qui confèrent physiquement la grâce. Parmi les Scolastiques, saint Thomas expose la doctrine avec beaucoup de clarté : le Fils de Dieu, dit-il en substance, descendu sur la terre par sa nature humaine, n'a pas seulement institué la *causa meritoria* pour notre salut et notre enrichissement en grâces, mais il a aussi employé la même nature humaine, comme *causa instrumentalis* pour l'exécution de l'œuvre rédemptrice, pour l'accomplissement de plusieurs miracles, pour la prédication des vérités du salut, pour la distribution des grâces. Il appelle la nature humaine unie hypostatiquement au Fils de Dieu un *instrumentum conjunctum* (2), et il lui attribue une coopération physique instrumentale et non pas seulement une coopération simplement méritoire ; car il exclut expressément de la coopération instrumentale de la nature humaine la création *ex nihilo,* attendu que Dieu ne veut ni ne peut admettre aucune coopération instrumentale à l'exercice de sa puissance créatrice. Si saint Thomas n'avait eu en vue qu'une coopération morale de la nature humaine, il n'aurait pu exclure la création ; car il n'y a aucune impossibilité à ce que le Christ ait demandé à son Père céleste la création d'un nombre d'âmes humaines et ait été exaucé dans sa prière.

D'une façon analogue à ce qu'il a fait pour sa nature humaine, le Christ emploie maintenant les sacrements institués par lui comme des causes instrumentales ; ce sont des *instrumenta separata sc. a Christo*, puisqu'ils sont administrés par le serviteur et le représentant du Christ en son nom (3),

(1) Aug. *In Joan.* tr. 80 : Quae est tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat. — (2) *S. th.* 3. qu. 62. a. 5.

(3) *L. c.* : Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum ; sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod

mais ils reçoivent de Dieu, par la nature humaine du Christ, leur force sanctifiante.

Les Scotistes, comme aussi Vasquez (1), contestent, il est vrai, l'un et l'autre point ; mais ils compromettent par là les privilèges et l'élévation de la nature humaine du Christ comme aussi la dignité des sacrements de la nouvelle loi et leur supériorité sur ceux de l'ancienne (2). Les définitions que le concile de Trente a données des sacrements en général militent beaucoup plus en faveur d'une causalité physique des sacrements. Il les désigne comme causes instrumentales de la grâce, or, ils ne le sont pleinement que quand, dans leur collation par le ministre, considéré comme le serviteur et l'organe du Christ, ils agissent physiquement. Si on conteste cela, on fait d'eux de simples signes, parce qu'une action morale ne peut procéder que d'une personne raisonnable, non d'un signe matériel externe, comme le sont les sacrements. A cela s'ajoute encore que le concile désigne les sacrements comme des causes instrumentales et comme les réservoirs de la grâce *(quae continent gratiam)*, au moment même de leur collation, ce qu'ils ne sont nullement dans la conception de Scot, puisqu'ils restent dans un rapport extérieur avec la grâce.

2. Ce ne sont pas seulement des arguments positifs, mais même des arguments fournis par la raison éclairée par la foi qui parlent en faveur d'une causalité physique des sacrements. Le rapport de la nature humaine à la nature divine dans le Christ a son analogue dans l'ordre naturel des choses. Dans l'homme, l'âme raisonnable contracte une union physique avec le corps ; elle ne le prend pas seulement pour sa demeure, mais aussi pour l'organe à l'aide duquel elle exerce immédiatement ou physiquement ses

virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. — (1) In 3. Disp. 133. n. 15 sqq.

(2) Franzelin (*De sacr.* p. 141) se rattache en ce qui concerne la nature humaine du Christ à la conception des thomistes, mais sur la question des sacrements, à l'explication de Vasquez.

fonctions spirituelles, et traduit ses pensées en paroles, ses décisions en actes extérieurs, et reproduit au dehors une image de sa vie intime, pour un organe enfin à l'aide duquel elle subit et éprouve une influence physique, quand elle forme et emprunte des idées spirituelles à des représentations sensibles. Dieu a appelé les deux royaumes de la création, le spirituel et le matériel, à l'existence, non comme deux êtres absolument opposés, mais comme deux moitiés d'un grand tout, le Cosmos ; en sorte que les individus de l'un et l'autre royaume sont en un intime rapport réciproque et se tiennent physiquement l'un l'autre, dans leur être et leur vie. Si donc le corps coopère physiquement aux fonctions spirituelles et aux œuvres morales de l'homme, et si l'élément humain de l'Homme-Dieu est élevé à la dignité d'instrument physique pour l'œuvre de la rédemption,il convient que le Christ élève aussi à la dignité de cause instrumentale, pour la continuation et la fécondation de son œuvre rédemptrice, des signes matériels extérieurs, pour opérer, grâce à eux, des effets surnaturels. De même que la semence qui semble morte est la cause instrumentale et physiquement coopérante par laquelle se reproduisent les êtres reproducteurs de même espèce, ainsi le Christ a choisi, dans la création matérielle, des éléments dont il a voulu se servir comme instruments de la collation de la grâce surnaturelle. Suarez pensait qu'à ces signes extérieurs avait été attaché une aptitude passive *(potentia obedientialis)* à une coopération surnaturelle; telle celle qui, par exemple, est propre à l'union hypostatique avec le Verbe divin ou à l'élévation à la qualité surnaturelle d'enfant de Dieu. D'autres plus justement n'admettent aucune qualité qui, inhérente aux signes extérieurs, en fasse des instruments de la grâce (1), mais une impulsion actuelle, d'espèce surnaturelle, qui est attachée au signe extérieur, lors de son emploi par Dieu, pour

(1) Greg. de Valentia. In 3. Disp. 3. qu. 3.

qu'ils coopèrent, à titre d'instruments, à la production et à l'accroissement de la grâce.

Si on conteste avec les scotistes un tel mode de causalité aux sacrements, on leur attribue, avec la causalité morale, un mode qui n'est pas plus élevé, mais imparfait et indéterminé. L'union hypostatique est, en tant que physique, plus parfaite que l'union simplement morale entre Dieu et l'homme par la grâce. Ainsi, dans ce que soutiennent les scotistes, il n'y a rien qui assure aux sacrements de la nouvelle loi aucun avantage sur ceux de l'ancienne; car, pour ceux-ci aussi, Dieu avait donné la promesse qu'à leur accomplissement était attachée une grâce, et elle y était attachée par les mérites du Christ. Or la doctrine de l'Eglise reconnaît expressément un avantage aux sacrements de la nouvelle loi, et il consiste en ce qu'ils contiennent la grâce en eux-mêmes et qu'ils la communiquent à ceux qui les reçoivent (1).

La foi nous enseigne encore une action physique spéciale de la matière sur l'esprit, d'où nous pouvons tirer une conclusion pour l'action des sacrements. Le feu du purgatoire et celui de l'enfer, qu'il faut entendre comme un feu matériel, saisit immédiatement, c'est-à-dire physiquement, les âmes séparées des corps, par exemple celles des méchants esprits, pour les purifier ou les torturer. Si Dieu attribue à des moyens de châtiment une telle action, il faudra bien en attribuer une semblable aux moyens de salut (2). Enfin la forme du sacrement ne témoigne pas en faveur d'une action impétratoire, mais d'une action efficace des sacrements : elle n'est pas en effet déprécative, mais catégorique.

3. Les thomistes reprochent, non sans raison, à leurs adversaires de réduire, avec leur prétendue action morale, les sacrements à de simples conditions extérieures *(conditiones sine quibus)* de la production de la grâce ; en sorte qu'ils

(1) Cf. Salmant. Disp. 4. n. 65.

(2) Cf. *Clyp. théol. thom.* V. Disp. 3. a. 2. Salm. *l. c.* n. 40.

n'auraient plus le droit de parler en soi et pour soi d'une action morale que dans le cas où ils feraient intervenir à la fois l'action du Christ et celle du sujet : car une action morale proprement dite ne peut que procéder d'une volonté libre et tendre à un but déterminé. De la même façon que le Christ, par sa passion et sa mort, a opéré moralement notre salut ; de la même il opère, par le saint sacrifice de la Messe, l'application des fruits de la rédemption, d'une manière morale (c'est-à-dire satisfactoire, méritoire et impétratoire). Mais les sacrements, comme tels, n'ont pas de volonté libre, et ils ne sont pas dirigés, même par l'intention nécessaire du ministre, vers un but déterminé : car, à ce point de vue, l'*intentio faciendi quod facit ecclesia* suffit, quand même elle serait coupable. A cela les scotistes répondent qu'il y a encore divers objets inanimés auxquels une action morale convient en un sens large, par exemple les reliques des martyrs ou la croix sur laquelle Jésus a versé son sang pour nous. De tels objets opèrent moralement pour notre édification et notre enrichissement en grâce. Cependant, par cette réplique, les scotistes montrent très clairement qu'ils réduisent les sacrements à des images qui doivent avertir Dieu de tenir sa promesse, comme ces images nous rappellent les saints et Notre-Seigneur. Or ces objets n'ont pas en soi une vertu sanctificatrice. Si les scotistes veulent produire un certain mode d'action morale, ils se rejettent sur le ministre ou le sujet du sacrement et montrent la Pénitence, la Confirmation et le Mariage, dans lesquels le sujet, ou bien, dans les deux derniers, le ministre du sacrement, doit accomplir des actions morales, comme celle de la pénitence, de la prière et du consentement qui meuvent Dieu à accorder sa grâce. En réalité ces actes ont une signification préparatoire ou impétratoire pour les sacrements ; mais, en tant qu'éléments du sacrement, ils ont encore une force plus grande et une causalité physique dans l'ordre naturel, par exemple, la condamnation ou l'acquittement d'un accusé

exercé, par la bouche d'un homme compétent, une coopération à l'exécution du jugement ; mais le confesseur, dans l'absolution, exprime le jugement au nom et en vertu de Dieu, et par là ses paroles obtiennent, comme celles qui sortent de la bouche du Christ, non seulement une déclaration, mais une force efficace, non sans doute celle d'un instrument, mais celle qui opère physiquement (1). L'opinion opposée d'une causalité simplement morale supprime tout à fait la dignité qu'a le prêtre d'être le serviteur et l'organe du Christ et suppose qu'il accomplit dans l'administration des sacrements une action ordinaire purement humaine, comme chacun pourrait l'accomplir (2).

4. La grande difficulté qui s'offrait aux Thomistes, c'était d'expliquer le cas où le Baptême, la Confirmation ou l'Ordre n'étaient suivis que subsidiairement de la grâce sacramentelle. Saint Augustin l'avait affirmé le plus nettement possible du Baptême reçu indignement, mais validement (3). Quoique l'Eglise n'ait pas défini ce point formellement, l'acceptation universelle de cet article de foi ne laisse pas de doute. Il résulte, comme une conséquence de la non-réitération du Baptême et de la nécessité de la grâce baptismale pour la vie éternelle, que Dieu dans sa miséricorde ne peut refuser à l'homme vraiment repentant. S'il en est ainsi, la même conséquence se produit pour la grâce sacramentelle de la Confirmation et de l'Ordre, dans les mêmes cas, quoique divers théologiens ne veuillent admettre cette exception que pour la grâce baptismale. Mais arrêtons-nous tout d'abord à ces trois sacrements. S'ils ont comme conséquence de la conversion la grâce sacramentelle, qui avait été perdue d'abord, il semble juste d'admettre que

(1) Salmant. *l. c.* n. 34.

(2) Bellarm. *De sacr.* II, 9 : Tertio, quia tunc non esset homo Dei minister in ipsa actione sacramentali, sed homo praeberet signum actione sua, et Deus alia actione, viso eo signo, infunderet gratiam, ut cum unus ostendit syngrapham mercatori, et ille dat pecunias.

(3) *De bapt.* I, 12 ; III, 13.

dans ce cas ils ne produisent pas la grâce physiquement, parce qu'ils n'existent plus alors comme sacrements; mais moralement, puisque Dieu, à cause d'une réception postérieure valide, une fois que l'obstacle a disparu, communique la grâce sacramentelle. Cependant les *Salmanticenses* soutiennent, même dans ces cas, une causalité physique des sacrements, puisque ils continuent à durer actuellement et virtuellement dans le caractère indélébile qui produit directement et par soi, c'est-à-dire physiquement, la grâce sacramentelle, quand l'obstacle a disparu. Que cette explication suffise, je ne voudrais pas le prétendre. On ne voit pas bien sûrement que la grâce sacramentelle subsiste dans le caractère ineffaçable ni qu'elle résulte plus tard de sa production. La grâce sacramentelle est plutôt une addition de grâce sanctifiante, et on peut difficilement la faire découler immédiatement d'un caractère indélébile.

Ajoutons de plus que cette explication ne pourrait être appliquée à la Confirmation et au Mariage reçus validement, mais indignement. Et cependant on doit tenir même pour ces sacrements la reviviscence ultérieure de ces grâces sacramentelles pour possible. Sans doute, les *Salmanticenses* ne veulent pas se prononcer ici dessus et ils tiennent l'opinion rigoureuse de la perte irrémissible de la grâce de la Confirmation et du Mariage, après une réception indigne, pour plus vraisemblable (1). Cependant, à ce point de vue, ils sont isolés et ils s'écartent de l'opinion de saint Thomas qui admet en général cette possibilité de reviviscence pour les sacrements. La sainte Eucharistie est la seule pour laquelle les théologiens, à la presque unanimité (2), n'admettent aucune reviviscence de la grâce sacramentelle, quand la sainte communion a été reçue d'une façon sacrilège. Autrement, on en viendrait à cette absurde consé-

(1) *L. c.* n. 96 : Sed longe probabiliorem censemus responsionem negativam, tum quia positiva assertio nullum habet fundamentum, saltem ab auctoritate.

(2) Cf. ALPH. *Th mor.* l. VI. n. 87.

quence, qu'une communion sacrilège souvent répétée apporterait, dans une conversion ultérieure, une certaine quantité de grâces sacramentelles. Mais les autres sacrements peuvent en réalité produire subsidiairement leur effet, et il paraît donc comme la chose la plus juste d'admettre dans ces cas exceptionnels une certaine action morale des sacrements, comme le font Valencia (1) et Suarez (2), sans qu'on puisse pour cela établir cette grâce comme unique pour tous les sacrements en général.

Saint Thomas admet aussi une telle action subsidiaire pour la confession (3). Celui qui a confessé sincèrement et complètement, mais sans le repentir nécessaire (*ficte*), ses péchés au prêtre et en vient plus tard à une conversion et à un repentir véritable n'a alors besoin d'avouer que les péchés commis depuis, y compris le péché de sa confession sacrilège, et il reçoit dès lors la grâce sacramentelle, parce qu'il a satisfait au devoir de la confession. Même ici se produit une action morale subsidiaire de la confession (4). On peut encore multiplier ces cas d'exception.

Le baptême de sang *(baptismus sanguinis)* produit comme

(1) In 3, Disp. 4. p. 2 . Denique illud etiam est notandum, cum Baptismus ita reviviscit, habere quidem effectum suum nonnisi tanquam causam moralem ; quandoquidem jam amplius non est ipse actu, neque etiam superest tunc aliquod quasi organum ipsius, quod se videlicet habeat active respectu gratiae, quae tunc a Deo producitur.

(2) Disp. 9. sect. 2 : In praedicto ergo casu baptismus non habet efficientiam physicam : non quia ex se nunquam illam habet, sed quia tunc cum debitis conditionibus non applicatur.

(3) *In Sentt.* 4. dist. 17. qu. 3. a. 4, 1 : Tamen recedente fictione percipere incipiet (absolutionis fructum), sicut etiam est in aliis sacramentis.

(4) D'après cette opinion de saint Thomas, le devoir strict de la confession générale n'existe que pour compléter les confessions et pour les péchés non encore accusés qui n'ont pas été accusés depuis le Baptême, ou depuis la dernière confession valide, ou ne l'ont pas encore été du tout, ou ne l'ont été qu'incomplètement *(integre)*. Saint Alphonse admet également que le sacrement de pénitence peut être valide et cependant sans effet immédiat *validum et informe* (*Th. mor.* l. VI. n. 444) et il allègue pour cela le passage cité de saint Thomas. Du reste il déclare que le devoir de la réitération de la confession auprès du même prêtre seul n'existe pas. *Ib.* n. 502 : Secunda sententia vero communior... dicit, quod undecunque defectus evenerit, sive ex parte confessarii, quia defuit juris-

l'enseignent en général les théologiens, *ex opere operato*, des grâces encore plus élevées que le Baptême ordinaire (*baptismus fluminis*); cependant difficilement les produirait-il d'une façon physique. On devrait donc admettre que les tortures et la mort infligées par les ennemis du christianisme seraient un instrument de la collation de la grâce. Egalement la Confirmation et l'Extrême-Onction peuvent produire accidentellement la grâce sanctifiante (*gratia prima*), si quelqu'un les reçoit, sans qu'il y ait de sa faute, sans être en état de grâce. Même ici ces sacrements n'opèrent très vraisemblablement que d'une manière morale.

Néanmoins ce qui affaiblit la vérité de cette thèse, c'est que les sacrements, comme tels, ont une action physique instrumentale, comme ces signes extérieurs, par lesquels le Christ Notre-Seigneur opérait des miracles et communiquait des grâces. Mais comme le Seigneur gardait la liberté de communiquer les grâces d'autre manière, ainsi fait-il maintenant, dans les cas d'exception en dehors et à côté des sacrements, ou à cause d'une influence morale ou à cause du *votum sacramenti* uni à la contrition parfaite. En ce cas, il faut même admettre une action de la pénitence *ex opere operantis*.

Il est encore plus facile de résoudre l'objection tirée de l'action subsidiaire des sacrements, en admettant que les sacrements, en dehors de leur action physique proprement dite, exercent encore une action morale, de la manière indiquée par les scotistes, de même que, outre la force de produire la grâce, ils ont la valeur d'un signe. Ainsi pense Jean de Saint-Thomas (1). Les sacrements ont donc en soi,

dictio, sive ex parte poenitentis, quia defuit dispositio aut integritas, non est opus repetere confessionem, sed sufficit si confessarius recordetur status poenitentis, vel resumat notitiam ejus in confuso, et poenitens in communi se accuset de omnibus prius confessis.

(1) *De sacr.* Disp. 24. a. 1. n. 554 : Ergo sicut causalitas physica non excludit significationem, sic nec causalitatem moralem. Item quia ex pacto suo et promissione infallibili facta sacramentis, movetur Deus ad dandam gratiam per illa etc.

comme cela résulte des différences que nous avons indiquées, une action physique. Quand cependant, à cause des obstacles opposés, ils ne peuvent sortir leur plein effet, ils exercent encore subsidiairement, pour la diffusion de la grâce, une action morale qui s'ajoute à leur action physique. Il n'y a rien d'extraordinaire à admettre ainsi un double mode d'action, conformément à ce qui a été dit précédemment ; cette dualité n'est pas à marquer seulement pour la coopération de la nature humaine du Christ à l'œuvre de la rédemption, elle se montre aussi dans les effets de la grâce sanctifiante et du péché.

§ 62

La doctrine théologique de la Confirmation, notamment à propos de son ministre.

La doctrine dogmatique du sacrement de Baptême n'a, sous aucun de ses aspects, fourni occasion à de nouvelles discussions ou précisions après le concile de Trente ; elle peut donc être considérée comme close. Mais, par rapport à la Confirmation, les décrets du concile n'apportèrent point de définition sur tous les points controversés, et quand ils eurent été rendus, divers essais furent tentés pour les éclairer et les démontrer.

1. Relativement au signe extérieur de la Confirmation, quelques-uns soutiennent (1) qu'il est constitué simplement par l'imposition des mains, car celle-ci est seule mentionnée dans la sainte Écriture ; pour d'autres, le signe extérieur aurait été changé par les successeurs des Apôtres et l'imposition des mains aurait été remplacée par l'onction ou saint chrême (2). D'autres encore prétendent que la matière

(1) Ainsi Sirmond. *Opera varia* T. IV (Paris. 1696), Sainte-Beuve dans le traité *De conf.*, Petavius, *De eccl. Hier.* II, 6.

(2) Ainsi Morinus, *Dissert. de conf.* ad. cap. 8, nota) à la suite de saint Bonaventure.

essentielle *(materia proxima)* de la Confirmation est unique et ne comprend que l'onction de l'huile. Par contre, une quatrième explication est devenue peu à peu prédominante (1); et elle est même aujourd'hui l'opinion commune ; elle tient que la matière du second sacrement consiste dans l'onction du saint-chrême sur le front du confirmand, unie en un seul acte à l'imposition des mains.

Sur le saint-chrême, le concile de Florence avait décidé qu'il devait être composé d'huile et de baume et consacré par l'évêque (2). Là-dessus les théologiens se demandent si, outre le chrême, le baume est un élément essentiel du sacrement et s'il est nécessaire pour la validité; et d'autres, s'il faut dire la même chose de la consécration du baume par l'évêque. Sur la première question, la réponse négative a prévalu (3); sur la seconde, l'affirmative (4), quoique, au premier point de vue la *necessitas praecepti* soit reconnue par tous.

Enfin c'est une opinion reconnue par tous comme la plus vraisemblable que l'onction doit être faite sur le front en forme de croix et même *ex necessitate medii sive sacramenti* (5), c'est-à-dire pour la validité du sacrement.

2. La bénédiction du chrême par l'évêque et sa nécessité tient intimement à la collation de la Confirmation par l'évêque comme le *minister ordinarius*. Le concile de Trente

(1) Cf. Bellarm. *De conf.* II, 9 : Est tamen alia solutio, quae longe mihi probabilior videtur... idem esse unctionem Chrismatis et manus impositionem : qui enim inungit, manus imponit.

(2) Secundum sacramentum est Confirmatio, cujus materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto.

(3) Pour la négative se prononcèrent : Cajetan, Soto, Estius, Valentia, Vitasse, Tournely ; les théologiens de Wurzbourg ne veulent se décider ni pour ni contre.

(4) Quelques-uns, il est vrai, parmi eux Tournely et le cardinal Gotti ne regardent la bénédiction du chrême par l'évêque comme nécessaire que *ex necessitate praecepti.* Valentia (In 3. Disp. 5. q. 1) pense que le Christ n'a établi la bénédiction de l'évêque que comme nécessaire en général et laissé à l'Eglise de prendre des dispositions de détail.

(5) Cf. Wirceb. *De conf.* n. 167.

avait en outre défini, conformément à la tradition et à l'usage des papes, que le sacrement peut être conféré validement même par un prêtre délégué par le pape comme un *minister extraordinarius*. Les discussions des théologiens se portèrent sur l'explication de cette exception, et là-dessus se firent jour trois diverses tendances ou essais.

Les uns, et parmi eux figurent quelques théologiens sans importance, veulent que l'administration de la Confirmation, comme celle de l'absolution, soit un acte de juridiction auquel l'évêque est délégué à titre ordinaire et le prêtre à titre extraordinaire. Cet essai d'explication est manifestement erroné ; l'évêque, en effet, a, d'après la doctrine de l'Eglise, une *potestas ordinis* en vue de l'administration de la Confirmation ; et il ne peut la perdre ni par le schisme ni par l'hérésie, ce qui est vrai aussi du pouvoir de juridiction. De même pour le ministre extraordinaire la prêtrise est une condition préalable nécessaire. Le pape ne peut pas déléguer un diacre ou un laïque pour l'administration de la Confirmation, mais bien un prêtre, parce que celui-ci a reçu déjà par la prêtrise une haute *potestas ordinis* notamment sur le vrai corps du Christ *(in verum corpus Christi)*. C'est un essai d'explication insoutenable que celui qui tient que la faculté de consacrer le saint chrême est une *potestas ordinis,* qui, d'après le droit divin *(ex jure divino)*, ne convient qu'à l'évêque et ne peut jamais être conférée au prêtre. La pratique des papes est toute contraire, car ils ont souvent donné plein pouvoir à des prêtres, notamment à des missionnaires, de bénir le saint chrême.

Un second essai d'explication voit dans cette question de la faculté de conférer la Confirmation, comme dans la bénédiction du chrême, une simple *potestas ordinis* chez l'évêque, et chez le prêtre une *potestas ordinis et jurisdictionis*, alors que le prêtre même reçoit dans l'Ordre le pouvoir éloigné *(potestas remota)* de faire ces actes, mais en reçoit le pouvoir prochain par délégation du pape. Ainsi pense

particulièrement Suarez (1). Il remarque en même temps, à propos de cet usage de l'Eglise, qu'il repose sur l'ordre établi par Dieu (*in jure divinio*) que le Christ a même réglé le pouvoir éloigné, inclus dans les attributions sacerdotales, de conférer la Confirmation et de faire la bénédiction du chrême, comme le droit d'en permettre l'exercice actuel par la délégation du pape. On pourrait s'attendre que Suarez fournît la preuve de cette disposition du Christ, sinon par l'Ecriture sainte, du moins par la tradition apostolique. Il aurait suffi pour cette preuve que les Apôtres eussent, sous l'inspiration du Saint-Esprit, déterminé, au sens qu'il indique, cette disposition du Christ comme étant un *jus divinum*. Cette preuve, il ne l'a pas fournie ; ou plutôt il s'appuie uniquement sur la thèse générale que tout ce qui est essentiel dans les signes extérieurs sacramentels et qui est requis pour leur validité doit avoir été réglé par le Christ(2). Cependant ce principe général n'a pas cette portée. Au moyen âge, il fut admis par beaucoup que, dans les divers sacrements, le Christ n'avait indiqué le signe extérieur que d'une façon générale et que la règlementation des détails appartenait à l'Eglise et même qu'elle pouvait aussi déterminer ce qui appartient à l'essence du sacrement ou ce qui était une condition de sa validité. Les empêchements du mariage établis par l'Eglise sont une preuve visible de cette très haute juridiction de l'Eglise.

A cet essai d'explication, Suarez ajoute encore l'opinion que non seulement le pape, mais même les évêques peuvent,

(1) Disp. 36. sect. 2 : Itaque recte intelligimus, potuisse Christum Dominum instituere, ut sacerdoti simplici ex vi suae ordinationis non daretur potestas proxima et in actu primo (ut ita dicam) ad conferendum hoc sacramentnm (confirmationis), sed haec daretur soli episcopo per consecrationem ejus, et nihilominus simul voluisse Christum, ut sacerdos ex vi suae ordinationis esset in potentia remota, ut adjuncta commissione seu delegatione Pontificis posset hoc sacramentum conferre. In hoc enim modo institutionis nulla est repugnantia, immo posset esse magna congruentia, ut in absentia episcopi non careant fideles aliqua via et potestate obtinendi hoc sacramentum.

(2) Disp. 33. sect. 2.

de droit divin, mettre en exercice par délégation le pouvoir, pour ainsi dire, latent des prêtres de conférer la Confirmation. En fait, cela a été admis par Soto et Lédesma. Cependant l'usage de l'Eglise romaine est contraire à cette opinion, puisque les papes regardent comme invalide la Confirmation conférée par des prêtres latins, s'ils n'ont pas reçu de pleins pouvoirs du côté du pape. Si, dans l'Eglise grecque, une autre pratique est maintenue par les évêques, les papes ont reconnu la validité de la Confirmation conférée d'après cet usage, en tant que, par une délégation tacite, ils ont suppléé pour l'Eglise grecque à ce qui manquait de ce côté (1). On ne conteste pas pour cela, ni on ne met en doute qu'il soit nécessaire que le sacrement soit institué par le Christ Notre-Seigneur ; seulement, l'Eglise n'a pas le pouvoir de changer ce qu'a réglé le Christ, mais de le déterminer (2).

Il ne reste donc qu'un troisième essai d'explication ; celui qui a été déjà étudié, à propos de saint Thomas (3) et de Capréolus (4) dans notre histoire des dogmes au moyen âge, mais qui n'a pas été universellement accepté par les théologiens d'après le concile de Trente. Il est posé là, comme un autre principe universel, que l'Eglise dans sa *plenitudo potestatis* a reçu le pouvoir d'établir, relativement à quatre sacrements qui se rapportent au *corpus mysticum Christi*, c'est-à-dire à la Confirmation, à la Pénitence, à l'Extrême-Onction et au Mariage, des dispositions détaillées en ce qui concerne le ministre, le sujet, les conditions de la forme et

(1) Cf. Bened XIV. *De syn. dioec.* l. 7 : Aliis in locis, in quibus chrismatio data a sacerdotibus graecis non est a Sede apostolica expresse improbata, ea pro valida est habenda, ob tacitum saltem privilegium a Sede apostolica illis concessum : cujus quidem privilegii praesumptionem inducit ipsamet conniventia et tolerantia romanorum pontificum ; qui praedictum graecorum morem scientes non contradixerunt, nec unquam illum damnarunt. C'est aussi ce qu'enseigne Gonetus, *De confirm.* n. 91.

(2) Cf. Wirceb. *De sacr. in genere* n. 117 sqq.

(3) Cf. *loc. cit.* § 126.

(4) *Ibid.*

de la matière et qui règle la validité de ces sacrements. Ainsi s'expliquent pour le mieux diverses règles relatives à ces sacrements, et par là aussi on voit pourquoi elles peuvent être établies par le pape seul, ou par toute l'Eglise, sous l'approbation du pape, mais non par les évêques pris à part ; car au pape et à l'Eglise seuls la *plenitudo potestatis* a été conférée par le Christ *ex jure divino*.

Parmi les thomistes, Gonet reste attaché à l'explication de saint Thomas (1). Entre lui et Suarez, il y a, entre autres, cette différence qu'il reconnaît à l'Eglise, dans la personne de son chef, un plus grand pouvoir dans la *plenitudo potestatis* pour régler et déterminer ce qui touche à la validité des sacrements ; de ceux-là surtout qui ont trait aux rapports des membres du corps mystique du Christ et de leurs chefs. Ceci doit s'entendre donc non seulement de la délégation papale, en vue de la bénédiction du chrême, par un simple prêtre dans un cas de pressante nécessité, mais aussi de l'approbation du prêtre pour l'administration du sacrement de Pénitence par l'*ordinarius loci*, puisque c'est là une condition de la validité de l'absolution, à l'exception du cas de nécessité, à moins que le prêtre n'ait été déclaré apte à l'administration du sacrement de Pénitence par la nomination à une cure (2). Cela doit s'entendre aussi de la bénédiction de l'huile des infirmes par l'évêque, ou, d'une

(1) *De sacr. confirm.* n. 94 : Probatur secundo ex D. Thoma. Ut enim probet Pontificem posse concedere simplici sacerdoti facultatem confirmandi, recurrit ad plenitudinem et eminentiam potestatis, quae est in solo Romano Pontifice, Christi Vicario : Ergo censet Episcopos non posse concedere Presbyteris, ut confirment, idque esse reservatum de jure divino solo Romano Pontifici. Probatur tertio conclusio ratione fundamentali : Quae spectant ad regimen totius ecclesiae, de jure divino soli Romano Pontifici competunt, cum illi soli a Christo universalis ecclesia commissa est... Sic solus Summus Pontifex potuit determinare formam Confirmationis, quia haec non fuit determinata a Christo, prout fuit determinata forma baptismi. Sic etiam Concilium secundum oecumenicum a Sede apostolica approbatum, determinavit formam, qua Graeci in confirmatione utuntur.

(2) Cf. Gonet, *De ministro conf.* n. 37.

manière extraordinaire, par un prêtre délégué par le pape. L'une ou l'autre est requise pour la validité de l'Extrême-Onction (1).

Et, d'après le principe cité, se manifeste bien autant, de la façon la plus simple, le pouvoir souverain qu'a l'Eglise d'établir de nouveaux empêchements du Mariage, à l'observation desquels est subordonnée la validité du mariage.

§ 63

De la sainte Eucharistie. Comment le corps du Christ est présent sous les espèces du pain et du vin ; explications diverses.

Le plus sublime et le plus riche des sacrements est bien la sainte Eucharistie, mystère des mystères, soleil du culte chrétien, résumé de toutes les grâces du Christ, l'auteur même de la grâce, sous les formes du pain et du vin. Rien d'étonnant à ce que ce sacrement regardé très clairement, dès le commencement, comme le foyer de la religion chrétienne ait été vigoureusement défendu par les Pères contre les attaques des hérétiques et soit devenu l'objet préféré de la contemplation chrétienne. Ce que les Pères ont cherché par la contemplation et la spéculation, les Scolastiques l'ont développé depuis et l'ont mis en lumière au moyen âge contre les attaques venues de divers côtés ; les grands théologiens de ce temps n'ont rien laissé à examiner, et ils n'ont rien omis pour les réfuter, pour établir encore plus profondément la doctrine de la foi et l'étudier jusque dans ses dernières conséquences.

Les réformateurs attaquèrent de nouveau la doctrine de la sainte Eucharistie ; mais les propositions qu'ils avan-

(1) Le page Grégoire XVI approuva le décret de la sainte Inquisition du 14 décembre 1842, d'après lequel le curé ne pouvait prendre de l'huile bénite par lui pour la dispensation valide de la Confirmation, même dans le cas de nécessité.

cèrent à propos de la persistance de la substance du pain ou d'une simple action actuelle du Christ par la grâce, dans la communion, n'étaient rien de nouveau ; elles appartenaient à un point de vue déjà longuement traité par les Scolastiques. Cependant les attaques renouvelées donnèrent lieu à de nouvelles défenses du mystère, alors qu'on recherchait, avec une sollicitude toujours plus grande, les témoignages des temps anciens en faveur de ce mystère, qu'on en mettait toujours plus à découvert, qu'on présentait de nouveau les exposés des Scolastiques et qu'on en poursuivait les points non encore résolus.

L'étude de ces divers essais relève principalement de l'histoire des dogmes. Jusqu'alors n'avait pas été résolue ni décidée même par le concile de Trente la question des rapports de la substance du corps et du sang du Christ avec les espèces du pain et du corps qui restaient, mais dépouillées de substance.

Au neuvième siècle, il avait été au moins décidé qu'on ne pouvait regarder les formes du pain et du vin comme les formes du corps et du sang du Christ, ni donc attribuer au corps et au sang du Christ tout ce qui est vrai du pain et du vin. Cependant sur le rapport des espèces et de la substance du corps du Christ, thomistes et scotistes soutiennent des opinions différentes, tout comme ils en avaient de différentes sur le genre et le mode de causation de la grâce par des signes extérieurs. De même qu'il s'agissait là d'une action morale ou physique, de même il s'agit ici de la question d'une union physique ou simplement morale entre la substance du corps du Christ et les espèces du pain. Les scotistes se prononcent en ce dernier sens ; ils appellent le rapport du corps du Christ et des espèces un rapport simplement local ; ils contestent une union physique entre les deux, en ce sens que le transport du sacrement çà et là par le prêtre n'atteint pas directement le corps du Christ, mais les espèces ; et Dieu, en conséquence de cela, est porté à mouvoir son corps conformément aux mouve-

ments du prêtre (1). Manifestement cette conception se rapproche de celle du rapport d'un vase à son contenu, et elle fait du prêtre moins un organe et un instrument à l'aide duquel le Christ exerce son action sacramentelle qu'un serviteur par lequel le Seigneur laisse décider de lui-même. D'autre part, les conséquences de cette opinion se font très bien reconnaître en ce que par elle les fonctions du prêtre ne s'étendraient directement que sur les espèces, sur le transport, sur le sacrifice et la communion, mais, seulement d'une façon indirecte, sur le corps du Christ.

Plusieurs thomistes s'autorisèrent de cela pour admettre une union plus intime entre les espèces et le corps qui est caché sous elles ; ils l'appelaient *union physique*, comme par exemple le Jésuite Viva (2), ou *formelle*, comme les *Salmanticenses* (3), ou bien simplement *miraculeuse* avec Gonet (4). Cette opinion est plus connue par les conséquences qui s'en dégageaient que dans ses termes précis. Et l'une de ces conséquences, c'est que justement à cause de cette union qui forme une certaine unité, à savoir l'unique sacrement de l'Eucharistie, les fonctions du prêtre, indiquées plus haut, ne s'étendent pas seulement aux espèces, mais, en un sens proprement dit, au corps du Christ. Une autre était que l'union entre les espèces et le corps du Christ est conçue comme une union plus forte, à savoir comme une *unio intrinseca*, qui, comme l'union hypostatique, est indissoluble au moins d'un côté, ici du côté des espèces. L'union hypostatique était pareillement, pour la nature humaine, une *unio*

(1) Dupasquier, *De transsubst.* qu. 5. conclus. 2 : Non datur alia unio physica inter Corpus et Sanguinem Christi (atque species) praeter illam realem praesentiam. — *Ib.* qu. 7. concl. 4 : Corpus Christi in Eucharistia mediantibus speciebus potest moveri localiter, sed respctu corporis Christi motus ille proprie non est a sacerdote, sed a solo Deo. Cf. Krisper, *De sacr.* dist. 18. qu. 3. n. 11 : Corpus Christi praeter realem et inseparabilem ex voluntate divina praesentiam ad species nullam physicam unionem includit ad easdem species.

(2) *De euch.* Disp. 4. qu. 6. — (3) *De euch. sacr.* Disp. 6. n. 12.

(4) Disp. 5. a. 2. n. 62.

intrinseca non une *unio extrinseca*. Car la dissolution de cette union était impossible, quoique elle pût être rompue par le Christ, comme elle avait été contractée par lui, de sa libre volonté.

Ce que les *Salmanticenses* entendaient exprimer et désigner par l'expression *unio vera*, *realis et formalis* entre le corps du Christ et les espèces du pain, ou plutôt l'étendue matérielle (*quantitas dimensiva*) prise comme support des espèces, c'est principalement la désignation d'un simple rapport efficace (*unio efficientiae*) entre les deux extrêmes. Il faut qu'il se produise là un certain être physique ou un être vrai, quoiqu'il n'y ait qu'une composition accidentelle (1).

Lugo, qui veut également expliquer cette union mystérieuse, emploie, il est vrai, d'autres termes ; mais il s'accorde à peu près avec les thomistes quand, à la différence de Duns Scot, il fait ressortir deux choses. D'un côté, en la place de la substance du pain vient la substance du corps du Christ pour se rendre présent sous les espèces et agir par elles ; d'autre part, il est donné aux espèces une vertu surnaturelle d'attirer le corps du Christ là où elles sont portées. Il marque donc cette union comme une *unio causalitatis* et comme une certaine *unio physica* inhérente aux espèces (2). Du reste ces explications détaillées ont pour lui du prix

(1) Salmant. *De euch. sacr.* Disp. 6. n. 17 : Ex substantia contenta et quantitate continente resultat aliquod unum physicum, non quidem ens per se, sed compositum accidentale : et idem generaliter contingit in unione eorum, quae ad diversa genera pertinent.

(2) *De euch.* Disp. 6. n. 34 : Probabilius tamen videtur et aptius ad hoc mysterium explicandum, si ponatur in ipsis speciebus qualitas supernaturalis intrinseca, qua possint trahere secum corpus Christi, sicut magnes trahit per naturalem virtutem secum ferrum, primo quia hoc modo invenitur jam aliquid plus de unione physica inter corpus Christi et species ; nam illa qualitas intrinseca, licet non sit vera et rigorosa unio, habet tamen non parum de unione, cum sit nexus physicus et vinculum in actu primo colligans corpus Christi, ita ut non possit non sequi species, per quod vinculum videtur explicari natura unionis physicae.

parce qu'autrement on pourrait en venir à rattacher la communion sacramentelle et ses fruits aux espèces seules, non au corps du Christ (1).

§ 64

Doctrine des théologiens postérieurs au concile de Trente sur la victime eucharistique et sur le sacrifice eucharistique (2).

La sainte Eucharistie n'est pas seulement un sacrement, mais aussi un sacrifice et, comme tel, la commémoraison du sacrifice de la croix et un renouvellement non sanglant destiné à produire des fruits profitables. De même que le Fils de Dieu fait homme, pendant sa vie terrestre, se manifestait, sous un côté, comme dispensateur des grâces et sanctificateur, et d'un autre côté, comme réconciliateur et grand prêtre du genre humain tout entier en face de son Père céleste, de même il continue à vivre et à agir aussi dans la sainte Eucharistie. D'un côté, il s'offre comme aliment de grâce à tous ceux qui s'approchent de sa table ; de l'autre, comme grand-prêtre, il offre à son Père céleste son corps et son sang d'une manière non mystique ou à l'état glorifié sous les espèces du pain et du vin comme victime d'expiation, d'adoration, de reconnaissance et d'impétration. Le concile de Trente avait défini, dans la 22e session, les principales doctrines sur le sacrifice eucharistique, marqué son caractère de sacrifice expiatoire et son identité avec le sacrifice de la croix, du côté du prêtre et de la victime, et présenté l'action sacrificatoire comme non sanglante, à la différence du sacrifice sanglant de la croix. La contradiction, opposée toujours par les protestants au caractère sacrificatoire de l'Eucharistie, où ils trouvaient un affaiblissement et une dépréciation du sacrifice de la croix et la source de la plupart des prétendus abus, fournit aux théologiens catholiques

(1) *Ib.* n. 35.
(2) Cf. Schwane : *Die eucharistiche Opferhandlung.* Fribourg 1889.

l'occasion de justifier ce caractère, de l'établir sur des fondements plus profonds et de le préciser avec plus de netteté. Sur ce point, notamment dans l'étude détaillée du sacrifice eucharistique et de ses éléments essentiels, ils ont dépassé la Scolastique et, par divers essais d'explication plus ou moins réussis, ils ont établi un résultat passablement sûr. Notre rôle sera d'exposer et de critiquer ces essais, qui sont les anneaux de la chaîne de ce développement.

1. Le théologien espagnol Melchior Cano est contemporain du concile de Trente. Son ouvrage classique *de locis theologicis* a été déjà souvent cité ici. Dans le XII[e] chapitre du XII[e] livre, il aborde tout de suite la démonstration ou le caractère sacrificatoire de la sainte Eucharistie par la sainte Ecriture, la tradition apostolique et les paroles de l'Eglise, tout en repoussant avec beaucoup de profondeur et de justesse les objections des réformateurs. L'Ancien Testament a prédit, chez Malachie I, 11, et dans le Psaume 109, un sacrifice non sanglant, selon l'ordre de Melchisédech, pour le temps du Messie, et le Seigneur dans l'institution de la sainte Eucharistie, en se rattachant au sacrifice de l'agneau pascal et par les paroles de l'institution, notamment par l'addition aux paroles de la consécration du pain « ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον » d'après saint Luc, 22, 19 et 1 Cor. 11, 24, et par celles de la consécration du calice « τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυνόμενον », d'après saint Matthieu, 26, 28, présente ce sacrement comme un sacrifice, et comme une anticipation de son sacrifice de la croix, et il a commandé à ses Apôtres de célébrer ce sacrifice en mémoire de lui et comme répétition de son sacrifice sur la croix, jusqu'à ce qu'il fût revenu parmi nous. L'objection principale des protestants, à savoir qu'en admettant le sacrifice eucharistique on relègue dans l'ombre la valeur de l'action ou du sacrifice de la croix, Cano la repousse en montrant que la satisfaction offerte pour tous les hommes, sur la croix, est justement appliquée à chacun par le sacrifice eucharistique et que, par ses fruits, il tourne à la justification et à la sanctification de chacun. Avec

l'œuvre rédemptrice accomplie objectivement pour tous les hommes n'est pas donnée encore son application aux divers hommes, pas plus qu'avec la création du soleil ne sont pas encore produits le réchauffement et l'animation des diverses créatures terrestres (1). A cette utilisation doivent concourir encore plusieurs causes intermédiaires. L'unité du sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament, que l'Apôtre marque dans sa lettre aux Hébreux, n'est pas supprimée par là, et les prêtres de l'Eglise sont encore assimilés à ceux de l'Ancien Testament, car le Christ lui-même est le grand prêtre et l'auteur du sacrifice de l'Eucharistie, comme de celui de la croix, et les prêtres de l'Eglise sont les serviteurs et les organes à l'aide desquels il offre son sacrifice.

Le sacrifice est un acte essentiel de la religion ; il n'y a pas eu, dans les temps antérieurs au christianisme, de religion sans sacrifice, parce que le cœur de l'homme se sent irrésistiblement pressé de glorifier la majesté et le souverain domaine de Dieu par des dons et des offrandes et d'offrir des expiations à sa justice, qui nous punit pour l'affront de nos péchés, afin qu'il nous traite ensuite avec miséricorde et bonté.

Pour l'histoire des dogmes, l'explication que donne Cano du sacrifice eucharistique est de particulière importance, car il s'attache à la définition de saint Thomas (2), pour qui le sacrifice en général (*oblatio*) est tout don intérieur et extérieur que nous offrons à Dieu, pour reconnaître sa souveraineté et sa majesté, par exemple la prière, les prémices ; tandis que le sacrifice, au sens strict (*sacrificium*)

(1) L. XII c. 12 : At sunt plures oblationes particulares, quibus universalis illa efficientia ad effecta quaedam singularia contrahitur. Nemo igitur nos legales sacerdotes existimet, quod singulis altarium sacrificiis saepe ac privatim offerimus, sed potius ita secum reputet : sacerdotes sunt illi secundi sub uno primo pontifice Christo, administri et dispensatores mysteriorum ejus.

(2) *S. th.* 2. 2. qu. 85. a. 3. Ad 3 : Dicendum quod sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit... Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat.

est l'oblation d'une chose sur laquelle est d'abord accompli un rite symbolique qui marque la donation à Dieu (1). Un rite extérieur se produit, dans ce but, dans la célébration de l'Eucharistie et tel qu'il a été prescrit par le Christ lui-même. Il se compose de quatre parties : la consécration, l'oblation exprimée par la prière *Unde et memores offerimus,* la fraction des espèces, leur consommation dans la sainte Eucharistie (2).

Manifestement Melchior Cano avait dans l'esprit cette définion donnée par saint Thomas du *sacrifium* différent de l'*oblatio,* quand il formulait son explication, et il croyait trouver dans la fraction de l'espèce du pain tout particulièrement le rite extérieur principal, à savoir le prélude d'une action symbolique, telle qu'elle est nécessaire pour l'essence du sacrifice. Quant à l'offrande à Dieu, il la cherchait dans la prière qui suivait immédiatement la consécration. Cependant il y a contre ce dernier point cette circonstance que l'offrande à Dieu peut s'exprimer dans le sacrifice sans paroles, mais par une action, et, contre le premier, ce fait que le reste de la fraction atteint les espèces du pain et du vin, mais non la victime, à savoir le corps et le sang du Seigneur. Le concile avait exprimé en termes les plus précis l'identité du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix ; celle-ci se manifestait notamment par la fraction

(1) L. XII. c. 12. p. 405 (ed. Pat.) : Porro autem si circa rem, quae offerebatur, quippiam sacri sacerdos faciebat, ut si animalis fundebat sanguinem, si thus ardere faciebat, si conterebat frumentum, si oleo similam conspersam frigebat in sartagine : tum demum vere sacrificium faciebat.

(2) *Ib.* (p. 422) : Cum itaque circa species ante fractionem nihil sit a sacrificio factum, ne sacrificium quidem peractum est. Item cum symbolis rerum, Christo instituente, debeamus mortem ipsius agere, si verum et perfectum nostrum sacrificium est ejusque victimae absolutum exemplar, quam Christus in cruce praebuit ; nullum autem sit rerum symbolum antequam species frangantur, misceantur, consumentur ; certissimum accipere argumentum possumus, ante fractionem nondum esse expletum sacrificium. Manet igitur, non consecrationem modo et oblationem, verum et fractionem quoque ac consumptionem ad integritatem externi sacrificii

des espèces du pain. Comme, en effet, la mort subie une fois sur la croix par le Seigneur, devant les yeux de son Père, qui sait tout, subsiste jusque dans l'éternité, et que l'Homme-Dieu glorifié la présente, dans le ciel, à son Père céleste, sans interruption, de même il faut le passage de ce sacrifice céleste dans les conditions terrestres de l'Eglise visible et une répétition figurée et mystique de la mort en victime du corps du Christ, présent au sacrement, pour attester l'unité et l'identité du sacrifice de la croix et du sacrifice eucharistique, bien que dans ce dernier il n'apparaisse qu'une commémoration non sanglante et un renouvellement simplement symbolique de la mort de la croix (1). En tout cela il ne faut pas cependant méconnaître que Melchior Cano n'a pas encore dit le dernier mot, quand il voulait trouver ce renouvellement symbolique de la mort du Christ (*in imagine et exemplari*) principalement dans la fraction du pain.

2. Bellarmin entre plus au fond de la controverse. Il fait venir le mot *missa*, *missio* du latin, où apparaissent souvent de semblables formations (*offensa*, *repulsa*, *vindicta*) et il entend par là le renvoi des catéchumènes, par lequel commence la liturgie proprement dite. Les sacrifices, sont pour lui, comme des manifestations essentielles de la vertu de religion et ils avaient été prescrits par Dieu, dans les lois positives de l'Ancien Testament, pour la matière, en tant que sacrifices sanglants (*victimæ*) ou comme oblation d'autres

(1) *Ib.* p. 418 : Quia vero licet oblatio illa et mactatio externa transierit, sic tamen coram Deo constat acceptabilis et perpetua virtute consistit, ut non minus hodie in conspectu Patris illa sit efficax, quam eo die, quo de saucio latere sanguis exivit ; ideo vere nunc offerimus eandem crucis hostiam cum Christo, perinde atque illi, qui erant juxta crucem : quamvis illi nullo posito sub oculis simulacro quia nullo tunc opus erat, cum res ipsa viva in praesentia esset, atque ante oculos proposita ; nobis autem per imaginem Christus hostiam illam excitavit, et quasi in quodam exemplari statuit ante oculos. Sed imago haec et exemplar nihil revera obstat, cur non eundem illum sanguinem modo offeramus, quem Christus fudit in cruce, non aliter ac si nunc coram nobis effunderet.

objets solides, tels que le pain, l'encens, le sel *(immolationes)* ou liquides (*libamina*). Dans le premier cas, l'acte du sacrifice consistait dans l'immolation à laquelle s'ajoutaient d'autres rites et, dans d'autres, à brûler l'objet sur l'autel ou à le répandre, ou à le suspendre tout autour. Cependant le genre de l'oblation ne se distinguait pas seulement par la différence de l'offrande, mais aussi par la différence de la victime, selon qu'on voulait reconnaître ou glorifier principalement la toute-puissance et la majesté de Dieu par un sacrifice d'holocauste ou d'adjuration, sa justice par un sacrifice expiatoire, sa bonté par un sacrifice de reconnaissance et de demande. Le sentiment religieux particulier et l'intention qui se trouvait au fond de ces divers sacrifices devaient trouver leur expression symbolique dans l'action sacrificatoire prescrite par les divers sacrifices, et qui comprenait, en même temps, une désignation symbolique du sacrifice sanglant et non sanglant, le plus parfait du Nouveau Testament, car par là seulement le sacrifice devenait agréable à Dieu (1). A cause de ce caractère symbolique de l'action sacrificatoire, par lequel devait être indiquée l'oblation à Dieu d'un bien fini, pour reconnaître son souverain domaine sur l'usage et l'être des choses, comme à cause du rapport typique du sacrifice antérieur au christianisme et au sacrifice le plus parfait et le plus riche, celui de la croix, il consistait ordinairement non seulement dans l'altération, mais même dans l'anéantissement de la victime. Et c'est pour ces motifs que le sacrifice sanglant de l'Ancien Testament était, quant à sa forme, encore plus convenable et plus utile comme sacrifice expiatoire, car il était un type plus clair du sacrifice de la croix.

C'est ainsi que Bellarmin, en établissant la différence entre l'*oblatio* (sacrifice) et le *sacrificium*, en tire la notion de ce dernier : « Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo

(1) *De Missa* I, 3 : **Quare omnia sacrificia legis veteris figurae erant ac typi hujus verissimi et summe propitiatorii sacrificii.**

qua ad agnitionem humanae infirmitatis et professionem divinae Majestatis a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur (1) ». Le *sacrificium* doit donc être défini aussi l'oblation déterminée et en même temps extérieure d'un objet sensiblement perceptible, pour la glorification de la majesté de Dieu, en sorte que l'action sacrificatoire doive être accomplie en un rite prescrit par Dieu avec consécration et changement de la victime effectués par un prêtre investi de ce droit. Vasquez, son contemporain (2), blâme, dans cette définition que la reconnaissance de notre propre faiblesse n'a pas besoin d'être expressément marquée, parce qu'elle est déjà comprise dans l'acte d'honorer Dieu, et que l'oblation de la victime, par un prêtre appelé à cette fonction par Dieu, appartient bien, au point de vue de la religion révélée, à l'essence du sacrifice, mais n'est point absolument nécessaire au point de vue de la nature. Cette différence n'a pas grande importance, car, tant au point de vue de la loi écrite que de la loi évangélique, l'offrande du sacrifice public n'appartient qu'au prêtre qui y a été appelé par Dieu. Et au point de vue de la nature se pose, au sujet des sacrifices, la question de savoir si on ne doit pas les exclure tous du nombre des *sacrificia* et les compter parmi les *oblationes*, pour lesquelles un pouvoir sacerdotal n'est point requis. Du reste, pour désigner le sacrifice, Bellarmin s'est servi d'expressions telles qu'il pouvait très facilement les appliquer au sacrifice eucharistique, quoique le procédé inverse paraisse être le plus régulier, c'est-à-dire qu'il établit d'abord l'essentiel de l'action eucharistique et qu'il forme et explique, d'après celle-là, la définition du sacrifice.

Bellarmin suit la voie précédemment tracée et trouve les éléments du sacrifice dans la consécration de l'offrande ; pour le sacrifice eucharistique dans la consécration du pain

(1) Disp. 220, 19.
(2) *Ib.* I, 2.

et du vin et leur transformation en la sainte Eucharistie. Ces deux éléments doivent constituer l'essence du sacrifice eucharistique, tandis que l'*offertorium*, l'offrande, après la consécration, et la fraction de l'espèce du pain appartiennent à l'intégrité du sacrifice, ou doivent former les trois parties intégrantes. Plus étonnante encore que cette dernière opinion est l'explication des deux éléments essentiels, nommés tout d'abord, du sacrifice eucharistique. En effet Bellarmin rattache la consécration à l'essence du sacrifice, non point parce que le pain et le vin, en tant que matière du sacrifice, sont transformés au corps et au sang du Christ, ni parce que, par la consécration des deux espèces séparées, se produit une séparation mystique du sang et du corps du Christ, mais parce que le pain et le vin, en tant qu'objets profanes, sont transformés en objets saints et même très saints (1), que Dieu est ensuite offert sur l'autel, qu'il est destiné à une entière destruction par la sainte communion et que cette destruction est avant tout nécessaire à l'essence de l'action sacrificatoire (2) Il est étonnant que Bellarmin rejette expressément l'explication ordinaire du renouvellement mystique du sacrifice de la croix par la consécration des deux espèces séparées, et cela parce qu'une destruction réelle de la victime appartient, pour lui, à l'essence du sacrifice et que cette séparation mystique du sang et du corps a lieu dans le corps glorifié du Seigneur, au ciel où il est présent, immédiatement

(1) *De Missa* I, 27 : In consecratione eucharistiae tria fiunt, in quibus sacrificii veri et realis ratio consistit. Primum res profana fit sacra : panis enim res alioquin terrena... vertitur in corpus Christi... Secundo in consecratione res illa sacra ex profana effecta Deo offertur, dum in altari Dei collocatur.

(2) *De Missa* I, 27 : Tertio per consecrationem res quae offertur ad veram, realem externam mutationem et destructionem ordinatur, quod erat neccessarium ad rationem sacrificii. Nam per consecrationem corpus Christi accipit formam cibi ; cibus autem ad comestionem et per hoc ad mutationem et destructionem ordinatur. Neque obstat, quod corpus Christi nullam in se laesionem patiatur neque esse suum naturale amittat cum manducatur Eucharistia : nam amittit esse sacramentale et proinde desinit realiter esse in altari, desinit esse cibus sensibilis.

avant la consécration et l'immolation. La première supposition relative à la destruction du sacrifice est dérivée des sacrifices de l'Ancien Testament; elle donna lieu principalement à plusieurs essais divers pour démontrer aussi une destruction réelle dans la sainte Eucharistie. Même quand celle-ci serait fondée, Bellarmin n'a pas démontré qu'elle a lieu dans la sainte messe : car, dans la sainte communion, l'offrande n'est pas détruite, mais seulement les espèces du pain et du vin et le concile de Trente dit expressément que l'offrande du corps et du sang du Christ à Dieu est autre chose que l'offrande en aliment aux fidèles ; les espèces peuvent être détruites d'une autre façon ; par le feu ou par d'autres procédés, sans que pour cela on puisse songer à un sacrifice. L'autre objection de Bellarmin est également faible. Ou plutôt son essai d'explication supprime tout à fait l'identité du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix que le concile de Trente a voulu marquer avant tout ; et les faits qu'il indique, la consécration de l'offrande et sa destination à l'usage sacramentel ne sont pas de nature à pouvoir être regardés comme éléments essentiels du sacrifice. La supposition de la nécessité d'une destruction réelle de la victime l'a conduit à sa conception.

3. Une meilleure explication du sacrifice eucharistique a été donnée par Vasquez († 1601). Il reconnaît la distinction déjà établie entre l'*oblatio* et le *sacrificium*, qui doit comporter changement et destruction de la victime ; seulement il ajoute aussi une différence au sens formel du sacrifice, pour l'un et pour l'autre, en ce que par l'oblation nous reconnaîtrions la souveraineté et le domaine éminent de Dieu sur les choses créées et, par le sacrifice, son domaine sur la vie et la mort et aussi sur l'être et le non-être (1). Nous re-

(1) Disp. 220, 3, 22 : Jam vero inter illa tria haec differentia assignari debet, ut *adoratio* sit submissionis nota, nempe cum re aliqua exterius denotamus nos Deo submitti et subjici tanquam Domino et superiori atque idcirco duo, nempe nostram animi submissionem et Dei excellentiam adorationis nota significamus. Simplici autem *oblatione* non deno-

connaîtrions non seulement notre propre faiblesse et notre besoin de secours dans ce dernier cas et, de plus, la justice de Dieu et notre propre faute, mais aussi le désir d'apaiser Dieu en subissant un châtiment en vue duquel la victime est substituée à notre propre personne (1). Sans doute, le sacrifice, dans l'état de nature déchue, présente presque toujours le caractère d'une expiation ; mais il est cependant difficile de montrer dans chaque sacrifice, avant le Christianisme, la destruction du don comme élément essentiel de l'action sacrificatoire, ainsi que pour les pains de proposition et le sacrifice de Melchisédech. Le broiement de l'épi et la cuisson du pain peuvent difficilement être regardés comme l'élément essentiel de l'action sacrificatoire et comme la destruction de l'offrande, ainsi qu'on le lit chez Vasquez. On ne doit pas étendre l'idée du *sacrificium* à ces sacrifices ou bien il faut élargir la conception du sacrifice. On voit bien la destruction, sous la forme la plus parfaite, dans le sacrifice les sacrifices, dans celui du Seigneur sur la croix, et également dans tous les sacrifices sanglants de l'Ancien Testament qui, par là, furent la plus fidèle image du sacrifice de la croix. Par rapport à ces sacrifices, l'explication de Vasquez est juste quand il déclare que *sacrificium est nota existens in re* (*id est signum, quod est in rebus, non in verbis*) *qua profitemur Deum auctorem vitae et mortis*. C'est

tamus submissionis nostrae affectum erga Deum, neque illius excellentiam, cui subjiciamur ut inferiores, sed dominium ipsius universale... Demum ut *sacrificium* sit nota divinae omnipotentiae, qua est auctor vitae et mortis et cujus nutu res omnes esse et destrui possunt : et ideo ex parte rei quae pro nota sacrificii assumitur, requiritur immutatio, ut ea denotemus, ita nos a Deo pro nutu voluntatis ipsius destrui et conservari posse, sicut res oblata in sacrificium a nobis immutatur.

(1) *Ib.* n. 25 : Nam sacrificium Deo offerri consuevit *ad placandum ipsum*, ut ita aliquid ab eo impetremus, et in gratiarum actionem, nimirum quod ejus omnipotentiam revereamur et timeamus, qui nisi placetur facile nos perdere posset ; et facile id quod ejus gratia consecuti sumus aut etiam nos in nihilum quoque redigere potuisset, ne ullo modo illud consequeremur.

(2) *Ib.* n. 27.

donc un don extérieur réellement existant, qui est offert à Dieu pour reconnaître son souverain domaine sur la vie et la mort. Si on a principalement en vue l'objet du sacrifice, la définition est ainsi conçue : *sacrificium est res quae per sui immolationem Deo offertur.*

Pour expliquer ainsi conformément à ces principes même l'action sacrificatoire dans la sainte Eucharistie, Vasquez établissait une différence entre le sacrifice absolu et le sacrifice relatif, en ce sens que dans le premier une destruction réelle de l'offrande était nécessaire, tandis que, dans le dernier, la destruction déjà accomplie dans le sacrifice absolu peut être répétée d'une façon symbolique et mystique. Il n'y a qu'un sacrifice du dernier genre, parce que Dieu n'a établi dans le Nouveau Testament qu'une unique représentation du sacrifice de la croix, et celui-ci seul peut être renouvelé par un sacrifice commémoratif, sans rien perdre de sa valeur et de son action, et cet unique sacrifice est le sacrifice eucharistique (1).

Contre cette distinction et cette conception du sacrifice eucharistique comme sacrifice relatif et commémoratif, les adversaires de Vasquez ont élevé de très grandes difficultés. On a dit notamment qu'une représentation figurée du sacrifice de la croix, soit sur la scène, soit par la sculpture et la peinture ne pouvait, cela va de soi, passer pour un sacrifice. On voulait toujours, de ce côté, établir une réelle destruction de l'offrande dans le sacrifice eucharistique. Dans ces derniers temps, quelques-uns ont cru corriger Vasquez en s'appuyant sur la consécration des deux espèces séparées, en ce que, *ex vi sacramenti*, sous les espèces du pain le corps du Christ est seul présent et que sous les espèces du vin son sang seul était présent, et ainsi dans le corps glorifié du Christ il se produisait aussi une certaine séparation. Si

(1) *Ib.* n. 26 : Aliud vero dici potest relativum seu commemorativum dici potest ; et quamvis in hoc non fiat immutatio rei, quae hoc modo offertur, reperitur tamen vera significatio, et nota divinae omnipotentiae, sicut in sacrificio absoluto.

on songe en outre à une séparation mystérieuse et mystique, on renouvelle l'opinion que Vasquez exprime très clairement (1). Du reste, il ne tient pas toute représentation figurée du sacrifice absolu pour un vrai sacrifice. Le prêtre sacrificateur et la victime doivent être présents réellement et sous des formes visibles, respectivement dans un organe visible (2) ; de plus l'action sacrificatoire doit n'être pas arbitraire, mais être accomplie d'après les prescriptions de Dieu et enfin le sacrifice absolu qui est représenté, doit avoir une valeur et une signification pour tous les temps. Ceci ne se rencontre que dans le sacrifice de la croix et chez lui d'une manière parfaite. Ici le sacrificateur est le grand prêtre éternel, le Fils de Dieu, qui, dès son entrée dans le genre humain, s'est chargé du rôle de médiateur, de sauveur et de grand-prêtre pour tous et qui s'est offert lui-même à son Père céleste, d'une façon ininterrompue, jusqu'à la mort sur la croix : l'offrande, c'est la nature humaine hypostatiquement unie au Fils de Dieu, ou bien en tant qu'offrande visible, le corps de Dieu ; l'intention du sacrifice c'est d'offrir le don le plus parfait à Dieu pour reconnaître sa majesté, sa justice et sa bonté ; et l'offrande c'est la volontaire acceptation de la mort violente et douloureuse qui lui est infligée sur la croix.

Donc, selon la doctrine de la sainte Écriture (Luc 22, 20, I. Cor. 11, 26), d'après les témoignages de la tradition et d'après la doctrine du concile de Trente (s. 22, 1), le sacrifice eucharistique n'est pas seulement la commémoraison du sacrifice de la croix, mais son renouvellement sanglant ; le sacrifice de la sainte Eucharistie est donc aussi la répétition non

(1) Disp. 223. n. 37 : Porro suapte natura habere analogiam cum morte Christi patet : quia cum ex vi verborum sub specie panis solum corpus Christi et sub specie vini solus sanguis constituatur, licet sub qualibet specie totus Christus per concomitantiam sit, ex utriusque speciei consecratione hoc modo facta conflatur repraesentatio quaedam separationis sanguinis a corpore, per quam fit mors et dicitur *mystica separatio,* mors etiam ipsa repraesentatur, et ideo mystica mactatio dicitur.

(2) Disp. 222. c. 7.

sanglante et le renouvellement mystique de la mort violente du Christ sur la croix, qui a consisté justement dans l'effusion du sang et la séparation du corps et du sang, et le renouvellement du sacrifice de sa mort dans la consécration des deux espèces séparées, à la suite de laquelle le corps devient présent sous les espèces du pain et le sang sous celles du vin (1). Quand on lui objecte que dans tout sacrifice doit se trouver une réelle destruction de la victime, Vasquez répond, entre autres choses, que l'essentiel de l'action sacrificatoire, c'est la reconnaissance de la justice divine et de son souverain domaine sur la vie et la mort; là est l'affaire principale et elle est exprimée par la séparation mystique du corps et du sang, et c'est là ce que le Seigneur a établi comme sacrifice extérieur (2). L'Eucharistie ne peut donc être appelée une représentation simplement figurée d'un sacrifice ; car l'offrande sacrificatoire, à savoir le corps et le sang du Christ, est vraiment et essentiellement présente sur l'autel et l'action n'est pas une réelle séparation du sang et du corps, mais une action sacramentelle (3).

Si cette explication est la bonne, il en résulte, d'un côté,

(1) Disp. 222. c. 7 : Dico igitur, actionem consecrationis eatenus solum sacrificium seu actionem immolandi esse, quatenus per illam efficitur, ut ipso corpore et sanguine Christi consecrato, et realiter ibi contento cruentum illius sacrificium, quod in cruce oblatum est, repraesentetur.

(2) *Ib.* c. 8. n. 65 : Immutatio non est ratio formalis sacrificii, sed quid ex parte materiae illius necessario requisitum : ratio autem sacrificii in significatione omnipotentiae Dei auctoris vitae et mortis formaliter posita est : ac proinde, si sit oblatio aliqua, per quam absque rei oblatae immutatione vera et reali Deus auctor vitae et mortis denotari et coli possit, vere et proprie sacrificium dici debet : hujusmodi autem est consecratio corporis et sanguinis Christi absque reali immutatione ipsius Christi ob solam repraesentationem mortis ejus, illa igitur vere et proprie sacrificium erit.

(3) *Ib.* n. 67 : Ceterum cum ipsemet Christus sit sub speciebus panis et vini et circa illum actio sacerdotis offerentis ipsa ita versetur, ut ipsemet per species panis et vini ex modo peculiari quo a sacerdote consecratur repraesentet cruentam et realem mortem sui ipsius et ea repraesentatione denotet Deum auctorem vitae et mortis, quamvis non dicatur reipsa et vere, sed in sola figura et similitudine occidi et mori, tamen vere et re ipsa immolari et in sacrificium offerri dicitur.

que la communion du prêtre n'appartient pas à l'essence du sacrifice eucharistique, et encore moins celle des autres fidèles et, d'autre part, que la consécration d'une unique espèce ne suffit pas à l'essence du sacrifice.

Le premier point est clair jusqu'à l'évidence, si on réfléchit que la communion, comme telle, n'est pas une destruction de l'offrande, mais opère une union intime du communiant et de l'Homme-Dieu, pour l'âme et le corps, pour l'humanité et la divinité, et que par elle les espèces seules perdent leur être propre, mais qu'elles-mêmes ne sont pas détruites, au moment de la communion, mais seulement après son absorption ; ce qui n'est pas plus une offrande que ne l'est une autre destruction par le feu ou par la décomposition naturelle. La communion n'est pas une action sacerdotale, mais la réception d'un sacrement, ce qui appartient à tout fidèle (1). Dans la communion, le Seigneur se donne aux fidèles ; dans le sacrifice, il doit se faire une offrande à Dieu.

Sur la nécessité des deux formes séparées pour l'essence du sacrifice eucharistique se sont produites trois opinions différentes. Quelques-uns l'entendaient comme une simple obligation (*necessitate praecepti)*, que l'Eglise avait imposée aux prêtres (*ex jure ecclesiastico*), en sorte qu'elle peut les en dispenser en certains cas. Ils allèguent l'exemple du Sauveur à Emmaüs, où il ne consacra que le pain, le rompit à ses disciples et disparut, une fois qu'ils l'eurent reconnu : Cependant si nous admettons que le Seigneur, à Emmaüs, a consacré le pain, il résulterait de là seulement la validité de la consécration d'une seule espèce, cela ne suffit pas pour le sacrifice eucharistique, car il n'est pas marqué du Seigneur qu'il ait offert un sacrifice. Ou plutôt c'était assez de la consécration d'une seule espèce pour la communion des disciples et pour l'intention de se faire connaître. Il ne résulte donc pas de là que le Christ a laissé à son Eglise le soin de célébrer le sacrifice sous l'une ou l'autre des deux

(1) Disp. 223. c. 9.

espèces. Ceci ne saurait s'autoriser d'une prétendue dispense d'Innocent VIII qui aurait accordé aux peuples du Nord de consacrer le pain sans le vin, car la mention d'une telle dispense est tout à fait controuvée (1). Au contraire, l'Eglise non seulement n'a jamais dispensé, mais elle a reconnu comme une prescription divine que le saint sacrifice devait toujours être célébré sous les deux espèces et que, dans certaines circonstances et dans des cas de collision, la loi ecclésiastique du jeûne, en vue de la communion, devait céder le pas à la loi du Christ de célébrer l'Eucharistie sous les espèces séparées. Si un prêtre par mégarde avait pris de l'eau au lieu du vin et s'il le remarque seulement au moment de prendre le calice, il doit, quoiqu'il ne soit plus à jeun, accomplir la consécration du vin et assurer ainsi l'intégrité du sacrifice eucharistique. Et si un prêtre, après la consécration, était pris d'appoplexie un autre prêtre, même sans être à jeun, devrait compléter le sacrifice par la consécration du calice. Cette prescription des rubriques répond aux paroles de la sainte Ecriture : faites ceci en mémoire de moi, où est donné au prêtre le précepte d'une double consécration ; elle répond à la doctrine des Pères, aux décrets des conciles et à la doctrine des Scolastiques (3).

Vasquez, à la suite de son explication du sacrifice, tient la consécration des deux espèces non seulement pour une obligation et même *ex jure divino*, mais aussi pour essentielle et indispensable au sacrifice eucharistique. La consécration n'est pas, en effet, essentielle sous prétexte que par elle le corps du Seigneur est présent sur l'autel comme un corps sacrifié ; c'est là une préparation et une introduction à l'action sacrificatoire, mais ne la constitue pas. Elle n'est donc pas

(1) Disp. 223. c. 3. — (2) Cf. *Conc. Tolet* VII, 2 ; XI, 14.

(3) Cf. Thom *S. th.* 3. qu. 80. a. 12 ad 3 : Dicendum quod repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari ; potest autem a populo corpus sine sanguine sumi ; nec exinde sequitur aliquod detrimentum, qui sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit.

essentielle, même comme transsubstantiation, sous prétexte que par là le pain et le vin sont transformés : car le sacrifice a lieu non sur le pain et le vin, mais sur le corps du Seigneur. En outre, la transformation de la substance du pain au corps, même pour le pain ne saurait être considérée comme un sacrifice, car la substance du corps n'est point amoindrie par là, mais élevée et transformée en une substance céleste. Mais dans le sacrifice, notamment dans le sacrifice expiatoire, le sacrificateur doit exprimer la reconnaissance de la justice divine, en subissant quelque abaissement pour sa propre personne. Dans l'une comme dans l'autre conception, la consécration d'une seule espèce suffirait pour l'essence du sacrifice, car dans l'une des deux consécrations se produit déjà la présence du corps immolé, tout comme la transformation substantielle d'une substance matérielle : mais c'est là confondre les préliminaires du sacrifice avec ses éléments essentiels.

On ne peut même pas prétendre que le sacrifice eucharistique doive représenter la mort du Seigneur, à savoir la séparation de l'âme et du corps, et que cela se produise déjà simplement par la consécration du corps, sous prétexte que par elle, *ex vi sacramenti*, le corps seul du Christ devient présent, tandis que l'âme et la divinité du Seigneur sont présents par concomitance. Admettons que l'existence sacramentelle du corps du Christ offre également, sous les espèces du pain, une représentation de la mort, — nous ne voulons pas dire la mort elle-même, — il n'y aurait pas même encore une claire désignation de la mort du Christ. La mort de l'immolation était sanglante, était une séparation violente du corps et du sang, l'effusion du sang fut l'essentiel du sacrifice sur la croix. Dans sa représentation il faut donc trouver une indication de la violente séparation du sang et du corps. La mort de l'immolation est alors marquée comme une conséquence de cette violente séparation de l'âme : mais la mort comme telle, en tant que séparation de l'âme et du corps, n'est pas le sacrifice proprement dit, pas plus que

la mort de la victime, dans les sacrifices de l'Ancien Testament, ne constituait l'action sacrificatoire. Admettons donc même que la consécration du pain et sa transsusbtantiation au corps du Seigneur indique seule, *ex vi verborum*, le corps du Seigneur, même le *corpus exanime ;* elle ne figure pas cependant le *corpus exsangue*. Ceci ne se produit que quand survient la consécration du calice, à la suite duquel le sang du Seigneur est séparé sacramentellement du corps (1).

La théorie de Vasquez sur l'essence du sacrifice eucharistique amène ainsi à admettre que le Christ Notre-Seigneur n'a pas fait seulement de la consécration des deux espèces un commandement *necessarium ex necessitate praecepti*, mais même l'élément essentiel du sacrifice eucharistique, si bien que la sainte messe, en tant que sacrifice, est invalide sans eux. Elle ne devient pas invalide par la nature des choses, mais *ex jure divino positivo*, parce que le Christ a établi cette loi, tout comme il a établi pour les sacrements des signes extérieurs déterminés pour la validité. Il est donc admis que le Christ aurait pu établir la consécration d'une espèce comme sacrifice eucharistique, mais alors il n'aurait pas institué un renouvellement de son sacrifice aussi clair et aussi convenable qu'il l'a fait (2). La représentation non sanglante de sa mort d'immolation ne dure pas aussi longtemps que les deux espèces subsistent sur l'autel. Le sacrifice est une action (*in fieri*) et quelque chose de passager ; seule, la victime reste sur l'autel autant que les espèces s'y trouvent (3).

D'après tout cela, les paroles de la consécration, sur les lèvres du prêtre, peuvent être comparées au glaive du sacrificateur, car c'est par elle comme par un instrument qu'est

(1) Disp. 223. n. 46. — (2) *Ib.*

(3) *Ib.* n. 40 : Dixi in ea separatione considerata ut actione, rationem sacrificii hujus et essentiam consistere, nam existentia illa sub speciebus virtute verborum prout permanens in facto esse non est ipsa immolatio et actio sacrificandi, sed Christus eo modo permanens dicitur sacrificium pro re immolata.

produite la séparation mystique du sang et du corps du Christ sur l'autel : c'est là une comparaison qui se rencontre chez les Pères, comme chez les théologiens postérieurs (1).

En tant que victime cependant, le corps du Christ qui est envisagé dans cet essai d'explication est le même qui a été offert pour nous sur la croix. Et pour établir complètement cette identité de la victime que le concile de Trente marque expressément, Vasquez n'entend pas dire seulement du pain et du vin que ces substances n'appartiennent point à la victime eucharistique ; il en exclut même les espèces du pain et du vin et ne veut voir en elles que les éléments de l'action sacrificatoire ; car la séparation mystique du corps et du sang du Christ ne peut être accomplie que sous les espèces visibles du pain et du vin (3).

Jusque-là l'exposé de Vasquez paraît en complet accord avec la doctrine de la sainte Écriture sur le sacrifice en général ; sur le sacrifice de la croix, comme sur le sacrifice eucharistique, d'accord aussi avec la doctrine des Pères et de l'Eglise au concile de Trente, comme avec l'usage de l'Eglise, il est donc démontré comme hautement invraisemblable que la consécration des deux espèces séparées constitue l'essence du sacrifice eucharistique.

Sur deux points seulement il est en désaccord avec les théologiens venus depuis. Il pense que l'Eucharistie présenterait en soi le caractère d'un sacrement, quand même le Seigneur n'aurait voulu et établi que la seule présence de son corps *in*, *cum, sub pane*, c'est-à-dire une présence telle que Luther la supposait. Vasquez veut seulement tirer une conséquence de ce cas possible. Le Christ aurait pu en décider ainsi, mais nous n'aurions pas eu alors un sacri-

(1) V. *Hist. des Dogmes*, II, 1044. — (2) Lessius ; voir plus bas § 65.

(3) Disp. 223. n. 43 : Deinde pronuntio species panis et vini, quae in hoc sacramento manent, non pertinere essentialiter ad rem oblatam, ut quidam asserunt, sed ad ipsam oblationem et actionem sacrificandi, nam etsi ad rem oblatam pertinerent, non esse idem omnino id quod offertur in hoc sacrificio et id quod in cruce oblatum est etc.

fice, tel que nous l'avons maintenant. Le corps du Christ serait simplement présent dans et à côté de la substance du pain, comme dans un vase ; l'offrande, l'adoration et la main du prêtre atteindraient tout d'abord le vase, puis après seulement le corps du Seigneur, en tant que le Seigneur aurait par sa libre volonté trouvé cela bon. Admettons de plus que le prêtre consacre et opère, en tant qu'organe et instrument, au nom du Christ, il paraît absolument inconvenant que le Seigneur ait offert son corps dans un vase. Vasquez pouvait ne rien voir là de si inconvenant, parce qu'il s'était prononcé pour l'action simplement morale des sacrements et qu'il ne considérait pas le Christ Notre-Seigneur, comme le prêtre proprement dit du sacrifice eucharistique. De ce dernier point il sera particulièrement question ci-après.

Si on fait abstraction de ce point de vue, on ne peut regarder l'essai d'explication donné par Vasquez du sacrifice eucharistique que comme exact et bien réussi, et il a été accepté, dans ses parties essentielles, par tous les théologiens venus depuis, quoique quelques-uns aient cherché à le compléter en essayant de montrer encore, dans la sainte Eucharistie, une réelle destruction de la victime.

§ 65

Les essais d'explication du sacrifice eucharistique par les théologiens postérieurs.

1. Sur le point de vue étudié jusqu'ici se meut un contemporain et un confrère de Vasquez, Suarez. Il regarde la représentation de la mort du Christ par la consécration des deux espèces séparées comme essentielle et indispensable pour le sacrifice eucharistique (1), mais de plus il tient, comme étant de l'essence de ce sacrifice, la destruction

(1) *In Thom.* III. qu. 83. a. 1. Disp. 74. sect. 6.

réelle de la victime, à savoir la transformation substantielle du pain et du vin au corps et au sang du Christ (1). Mais cela se heurte à ce que Vasquez avait déjà fait ressortir, à savoir que le pain et le vin n'appartiennent pas à la victime dans la sainte Eucharistie et que la transformation substantielle qui s'accomplit en eux ne peut former aucun élément essentiel du sacrifice. Cette transformation essentielle, en tant que moyen de rendre la victime présente, appartient bien à l'intégrité du sacrifice, mais extérieurement seulement, non intérieurement, comme le pense Suarez ; elle n'est que la condition *sine qua non* du sacrifice et le précède *ratione*, quoique le sacrifice s'en suive au même moment. Il faut en dire autant de la substance du pain et du vin ; ils forment bien le *terminus a quo* de la transsubstantiation, mais ils ne sont, comme elle, que la préparation de la victime, comme de l'action sacrificatoire.

2. Lessius veut également ajouter une destruction réelle au renouvellement symbolique de la mort par immolation ; seulement il n'admet pas que le pain et le vin soient le sujet de cette destruction, mais bien le corps céleste du Christ, qui, par la consécration, descend du ciel sur l'autel, sous les espèces sensibles du pain et du vin (2). Mais cela non plus n'est pas admissible, quoique Lessius ne tienne pour nécessaire qu'un complément du renouvellement mystique de la mort par les espèces séparées ; car le corps céleste du Seigneur reste au ciel, sans qu'il se produise en lui un change-

(1) *Ib.* : Dico tertio : Actio essentialis hujus sacrificii necessario includit consecrationem, prout continet transsubstantiationem panis et vini in corpus et sanguinem Christi ; unde illi duo termini sc. destructio panis et vini quoad substantiam et praesentia Christi sub speciebus, etiam suo modo pertinent ad essentiam hujus sacrificii... quia sine hac actione impossibile est Christum offerri sub speciebus ; est ergo necessaria ut intrinsece pertinens ad essentiam sacrificii.

(2) *De perf. div.* XII, 13, 95 : Unde verba consecrationis sunt instar gladii, Corpus Christi, quod nunc est in caelo vivum, est instar hostiae vivae et *immolandae* ; corpus ut positum sub specie panis et sanguis sub specie vini se habent ut corpus et sanguis agni nunc immolati. Unde se habent ut terminus immolationis seu actionis sacrificandi.

ment préalable ; le corps présent sur l'autel est la victime sur laquelle le sacrifice doit être accompli.

3. Cependant Lugo a poussé plus loin la pensée de Lessius et établi une théorie particulière qui a trouvé plus tard beaucoup de partisans ; si bien que la question se pose principalement entre elle et celle de Vasquez. Tout d'abord, il critique les définitions du sacrifice usitées jusqu'alors ; pour lui, il fait consister la différence entre le sacrifice et l'oblation en ce que, dans le premier, l'action sacrificatoire a été établie, que ce soit par Dieu ou par une autorité humaine publique, comme un rite religieux en vue de cette fin (1) ; ainsi les sacrifices païens ne tombent pas sous l'idée du *sacrificium*. Comme le but de toute action religieuse est la reconnaissance de la majesté divine, le but spécial du *sacrificium* est la reconnaissance de la puissance divine et de son domaine souverain sur l'être et le non-être (et non pas sur la vie et la mort), ce qui est exprimé par une destruction de la victime (2). Il résulte de là qu'il n'y a qu'un sacrifice dans l'Eglise de Jésus, à savoir le renouvellement eucharistique non sanglant du sacrifice sanglant de la croix ; cependant il faut reconnaître à l'Eglise le droit de célébrer, même comme sacrifice (3), la sainte Eucharistie, alors même que le Christ l'aurait établie seulement comme sacrement, sans établir de réglementation expresse sur le sacrifice eucharistique ; et cela parce que l'action eucharistique est, de sa nature, propre à servir de sacrifice. Par là aucune atteinte n'est portée au sacrifice de

(1) *De euch.* Disp. 19 n. 10 : Certum etiam videtur ex natura rei non requiri institutionem divinam, sed sufficere humanam ad essentiam sacrificii, quia cum haec sit significatio ad placitum, potuerunt homines haec vel illa signa assumere ad hoc significandum.

(2) *Ib.* n. 5 : Sacrificium esse protestationem qua homo profitetur se habere totum suum esse a Deo et ideo dignum esse Deo, in cujus honorem et cultum idem esse et eadem vita consumatur et destruatur ; quod quia regulariter non licet, offertur pro vita propria vita seu entitas alterius rei, protestando eodem modo nostram vitam oblaturos, si liceret et oporteret.

(3) *Ib.* n. 32.

la croix, ou plutôt sa valeur infinie et son inépuisable fécondité sont reconnues par ce fait qu'il se prête, pour l'application de ses fruits, à être renouvelé jusqu'à la fin des temps (1).

De ce que nous venons de dire il résulte que Lugo n'entend pas rejeter l'explication, donnée par Vasquez, du sacrifice eucharistique. Il cherche à la réunir à celle de Lessius (2), et il trouve ensuite, dans la consécration et la communion, l'essence de l'action eucharistique (3), en regardant le corps du Seigneur présent au ciel et glorifié comme la *res offerenda* ; et ce corps devient, en outre, par la consécration, présent sur nos autels sous les espèces passagères du pain et du vin, alors que le Christ ne cache pas seulement sa divinité, mais aussi son humanité. Par cette descente du ciel sur la terre, le corps du Christ s'abaisse et passe d'un état parfait à un état moins parfait : le Christ devient donc présent, sous les espèces d'un aliment de sacrifice, et il se donne comme tel à tout fidèle dans la sainte communion. Cet abaissement représente, pense Lugo, la destruction réelle de la victime qui est essentielle à tout sacrifice, si bien que la consécration correspond à l'immolation des victimes et la communion à leur destruction par le feu, c'est-à-dire à leur complet anéantissement (4). En outre, Lugo s'exprime ailleurs, comme s'il

(1) *Ib.* n. 30 : Quo sane modo non offertur missae sacrificium, sed a Christo non jam stante, sed sedente in dextera Dei, hoc est non amplius merente aut satisfaciente, sed applicante merita et satisfactionem prioris sacrificii, per oblationem quotidianam sacrificii incruenti, quae repetitio ostendit maxime efficaciam infinitam praecedentis sacrificii, *cujus virtus exhauriri vel diminui non potest per tot alias applicationes ejusdem virtutis.*

(2) *Ib.* n. 64 : Fundamenta tertiae (Vasquezii) et quartae (Lessii) sententiae supra posita satis ostendunt probabilitatem utriusque ; quare illa mihi magis placet, quae utramque ita conjungat, ut neutrius fundamenta habeat contra se.

(3) *Ib.* n, 64 : Verisimilius ergo existimo, utramque actionem, consecrationem sc. et consumptionem pertinere ad substantiam hujus sacrificii.

(4) *Ib.* n. 68 : Cum hoc tamen stat ipsam sumptionem pertinere ad substantiam et integritatem hujus sacrificii : nam per ipsam adhuc magis

faisait consister l'essence du sacrifice dans la consécration seule, et considérait la communion comme partie intégrante du sacrifice (1) ; il ajoute cependant que la communion complétait, d'une autre manière, le sacrifice, comme la satisfaction pour le sacrement de Pénitence, alors que, dans le premier cas, il s'agit d'un élément tout à fait important et, dans le second, d'un autre sans grande importance (2).

Cependant ceci change peu de chose à sa conception du sacrifice eucharistique. Quoique il considère la répétition de la mort par la consécration des deux espèces séparées comme essentielle pour le sacrifice de la messe, si bien qu'elle ne peut être célébrée validement sous une seule espèce, il tient pour nécessaire d'achever ce sacrifice mystique par quelque destruction réelle d'offrande sacrificatoire ; et celle-ci doit consister dans l'abaissement du corps du Christ, qui, quoiqu'il n'abandonne pas le ciel, n'en devient pas moins présent sur nos autels, sous les formes d'un aliment de sacrifice (3). Ce changement du corps sacrifié

consumitur et destruitur victima. Nec repugnat aliquam victimam in eodem sacrificio duplicem destructionem subire ; imo in holocausto necesse erat victimam prius occidi, postea adhuc magis destrui per totalem combustionem.

(1) *Ib.* n. 73 : Secunda compositio est qua componitur ex consecratione et sumptione, et haec est quasi ex partibus integrantibus heterogeneis, ut homo componitur ex capite, manibus etc. : quare sicut homo sine manibus esset *essentialiter* homo, sed incompletus, ita hoc sacrificium in consecratione est essentialiter sacrificium, sed adhuc incompletum, donec integretur et compleatur per sumptionem.

(2) *Ib* n. 76.

(3) *Ib.* n. 67 : Hoc supposito, facile erit explicare quomodo consecratione ipsa sacrificetur corpus Christi : nam, licet ipsa consecratione non destruatur substantialiter, sed tamen destruitur humano modo, quatenus accepit statum decliviorem et talem quo reddatur inutile ad usus humanos corporis humani, et aptum ad alios diversos usus per modum cibi ; quare humano modo idem est ac si fieret verus panis et aptaretur et condiretur in cibum, quae mutatio sufficiens est ad verum sacrificium. Fieri enim comestibile illud quod non erat comestibile, et ita fieri comestibile ut jam non sit utile ad alios usus, nisi per modum cibi, major mutatio est quam aliae quae ex communi hominum mente sufficiebant ad verum sacrificium.

n'est pas, il est vrai, un changement substantiel, mais il est suffisant pour le sacrifice, parce qu'il est véritable et moral, c'est-à-dire produit par la volonté du Christ. Il présente le caractère d'un renouvellement de la mort par immolation, en tant que l'aliment du sacrifice suppose la mort de la victime (1).

Si profond que puisse paraître cet essai d'explication, il y a beaucoup à dire contre sa justesse quand il fait consister l'élément essentiel du sacrifice dans cet abaissement. En effet

a) Le corps du Seigneur glorifié et présent au ciel n'est pas la *res offerenda*, mais le corps présent sur l'autel.

b) Le fait que la victime devient présente sous l'espèce d'un aliment ne signifie pas encore l'offrande à Dieu, mais plutôt une offrande aux enfants des hommes et par conséquent quelque chose de différent du sacrifice, comme le marque le concile de Trente (2).

c) La consécration opère la présence substantielle du corps et du sang du Christ, de telle manière que la substance du pain est transformée en celle du corps et la substance du vin en celle du sang. Cette présence substantielle du corps du Christ dont les accidents sont présents, tout comme l'âme et la divinité *per concomitantiam*, est miraculeuse, sans que par là soit figuré le mode d'existence d'un cadavre. Le corps sacrifié admet, il est vrai, la forme d'un aliment de sacrifice, et cela se produit également, d'une manière merveilleuse, car par l'usage il ne passe pas en notre substance, mais il veut, comme un aliment vivifiant, nous assimiler à lui. Et même si le mode d'existence du corps du Christ dans la sainte communion était régardé comme semblable à celui d'un cadavre, il n'y aurait aucune indication de la mort, de la séparation violente du

(1) *Ib.* : Reddere ergo illud corpus ad statum cibi comestibilis, fuit quasi occidere illud, non physice sed moraliter seu humano modo.

(2) S. 22. can. 1.

corps et du sang, et celle-ci doit être représentée dans le sacrifice, comme accomplie dans un seul acte (comme un *fieri*), tandis qu'un cadavre n'indique pas par lui-même une mort par sacrifice.

d) Pas plus que les autres théologiens, Lugo ne produit par sa théorie une destruction réelle de la victime ; mais il supprime au moins, par son explication, l'identité du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix, quoique l'essence du sacrifice sanglant de la croix consiste en cela. La sainte Ecriture, la tradition et la doctrine de l'Eglise marquent constamment cette identité, toutes les fois qu'elles exposent la signification de ce mystère. Le concile de Trente dit expressément que le Seigneur a institué le sacrifice eucharistique en mémoire de sa mort, de son retour à son Père et de l'effusion de son sang (1). Lugo, au contraire, ne peut montrer dans cet abaissement du corps céleste du Christ, pour se rendre présent sous les espèces du pain et du vin qu'une analogie avec l'Incarnation.

e) Si l'essence de l'action eucharistique consistait principalement dans cet abaissement, la consécration du pain ou du vin, c'est-à-dire celle d'une espèce, suffirait pour l'essence de la sainte Messe ; on n'aurait plus du moins aucune raison interne d'établir la double consécration comme une condition de la validité du sacrifice. Mais Lugo reconnaît une raison externe pour la double consécration, à savoir l'ordre du Christ (2) ; il admet même une raison interne, à savoir que par la double consécration seulement peut se produire la représentation du sacrifice de la croix. Cependant il montre en ceci que lui-même ne peut se passer de la mort par une réelle destruction ou un abaissement de la victime. S'il avait, au contraire, présenté la première comme

(1) S. 22. cap. 1 : Novum instituit Pascha, seipsum ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem quando per sui sanguinis effusionem nos redemit etc.

(2) Disp. 19. n. 112.

l'élément principal et s'était contenté de montrer dans le fait que la victime est présente sous la forme d'un aliment de sacrifice quelque chose d'accidentel et une préparation indispensable à l'intégrité extérieure du sacrifice, on n'aurait pu produire rien de sérieux contre sa théorie. Par là seulement elle me paraît être soutenable et mettre le sacrifice en une lumière plus claire.

f) Les explications de Lugo sur le rapport de la communion et du sacrifice sont de telle nature qu'il rattache la communion à la substance et à l'intégrité intérieure du sacrifice, quoique il l'exclue de ses éléments essentiels. Aussi il n'a pas bien marqué ce rapport. Mais quand il voyait dans l'abaissement du corps glorifié du Christ, sous les espèces du corps, l'élément principal du sacrifice, il lui fallait regarder la communion comme la perfection et le terme de cet abaissement et la rattacher à l'essence du sacrifice, ce qui est contraire à tout ce qui précède.

4. Les théologiens postérieurs se sont, pour la plupart, rattachés à Vasquez, ou bien n'ont admis l'explication que Lugo y a jointe que sous les restrictions indiquées.

Parmi les thomistes, on peut mentionner Jean de Saint-Thomas qui exclut la communion de l'essence du sacrifice, parce qu'elle n'est point accomplie par le prêtre au nom du Christ, le grand-prêtre proprement dit, mais seulement sur l'ordre du Christ pour la sanctification de celui qui communie. Dans cette école, Gonet jouit encore d'une plus grande autorité ; il adopte l'explication ordinaire et, pour délimiter exactement l'action sacrificatoire, il y distingue trois moments, quoique pour le temps ils soient simultanés ; à savoir la préparation, et réelle adduction de la victime par la transsubstantiation du pain et du vin, et ensuite l'offrande de ce don à Dieu par le renouvellement de l'acte de sacrifice intérieur, qui trouve son expression dans les paroles *qui pro vobis et pro multis effundetur (effunditur)*, et enfin la mystique répétition de la sépara-

tion du corps et du sang, alors que sous les espèces du pain devient présent, *ex vi verborum*, le corps seul, et, sous celles du vin, le sang seul. Par conséquent dans l'*intentio sacrificandi* du prêtre est comprise, en même temps, *l'intentio offerendi*, comme *l'intentio immolandi sive sacrificandi* (1). Pour donner satisfaction aux divers théologiens qui réclament une destruction réelle de la victime, il remarque que les paroles de la consécration, prononcées au nom du Christ, ont la force d'opérer, dans le corps glorifié du Christ, la séparation indiquée du sang et du corps du Christ, si cela était possible (2). Quoique cela ne soit pas particulièrement marqué par Vasquez, cette supposition ne contredit aucunement sa théorie. Cette supposition peut notamment invoquer en sa faveur que le Christ lui-même est le grand-prêtre proprement dit et témoigne à son Père céleste les mêmes sentiments que ceux qu'il avait lors de l'offrande de son sacrifice sanglant. De cela on peut déduire que Gonet ne tient pas la communion du prêtre pour un élément essentiel du sacrifice, mais seulement pour une de ses parties extérieurement intégrantes, en tant que le corps du Seigneur devient présent par la consécration, non seulement comme victime, mais aussi comme aliment, avec la destination de servir à la nourriture de l'âme ; et cette destination est remplie par la communion (3).

D'autres thomistes, notamment les *Salmanticenses* tiennent cependant encore la communion pour un élément nécessaire du sacrifice eucharistique, parce que, quoiqu'il ne se produise aucune réelle destruction de la victime, il y a cependant suppression de sa présence sacramentelle sur l'autel, ce qui a été déjà contesté souvent par les théologiens antérieurs. La communion n'est pas en effet une fonction spécifiquement sacerdotale, ce que doit être pourtant le sacrifice ; elle peut, en un cas de nécessité, être accomplie même par un laïque seul. En elle il n'y a pas d'offrande à Dieu,

(1) *Clypeus*, Disp. 11. a. 2. § 5. — (2) *Ib.* n. 61. — (3) *Ib.* a. 2. § 1.

mais aux fidèles qui communient. Ils remarquent seulement, avec raison, que, seuls, les deux éléments du sacrifice eucharistique, la consécration et la communion, appartiennent *ex jure divino* à l'Eucharistie, tandis que les autres éléments de la liturgie sont de droit ecclésiastique, c'est-à-dire ont été insérés peu à peu dans la liturgie par l'Eglise. Le *Liber pontificalis* nous apprend comment les divers éléments ont été introduits peu à peu par les divers papes des premiers siècles, et Grégoire le Grand écrit, dans une de ses lettres (1), que les Apôtres n'avaient ajouté à la consécration et à la communion que le *Pater noster*.

Par contre, le scotiste Dupasquier n'attribue à la communion qu'une valeur d'appoint et non une valeur essentielle pour le sacrifice (2) ; il pense même que la consécration d'une espèce unique suffit pour le renouvellement mystique, et par conséquent pour l'essence et pour la validité du sacrifice eucharistique, quoique la double consécration soit de précepte (*de necessitate praecepti*), d'après l'ordre divin (3). Un autre scotiste, Mastrius (4) est du même avis, quoique, à la différence de Dupasquier, il donne la communion, comme un élément indispensable, à côté de la consécration (5).

Ainsi prévalurent même parmi les théologiens de cette école, jusqu'au dix-septième siècle, des opinions toujours différentes sur le sacrifice eucharistique. Même Tournely († 1729) revient exactement, comme les *Salmanticenses*, à l'opinion de Bellarmin, en rattachant la communion, comme la consécration, à l'essence du sacrifice. Mais il contredit lui-même, avec beaucoup de décision, l'opinion des scotistes

(1) *Epp*. L. IX. ep. 12 : Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent.

(2) *De sacrif. Missae* Disp. 7. qu. 3. concl. 2.

(3) *Ib*. qu. 5.

(4) *De sacr. Ordinis*. Disp. 4. qu. 5 : Probatur quia si sacrificium eo modo sumatur, in unaquaque consecratione, tam corporis quam sanguinis, salvatur vera et essentialis ratio sacrificii.

(5) *Ib*. qu. 4. a. 4.

pour qui suffit la consécration d'une seule espèce, par la raison que dans la représentation de la mort par immolation doivent être nécessairement représentées l'effusion du sang et la séparation du corps et du même sang (1).

§ 66

Les résultats des explications données sur l'action sacrificatoire de l'Eucharistie et le sacrifice eucharistique.

1. Des divers essais d'explication et des multiples commentaires des théologiens du XVIe et du XVIIe siècle on peut inférer comme un résultat sûr que le sacrifice doit être distingué de l'oblation en général (*oblatio*) et qu'il doit être entendu comme le don d'un bien visible, réellement existant, fait à Dieu par un rite symbolique prescrit ou approuvé par une autorité publique, ou par Dieu, pour reconnaître son souverain domaine sur l'être et le non-être. On a été conduit à plusieurs essais désespérés pour montrer, dans la sainte messe, une réelle destruction de la victime, parce qu'on la faisait entrer dans l'essence du sacrifice de la messe. On en a une preuve dans la tentative de Cienfuegos qui rejetant, au XVIIIe siècle, l'explication de Vasquez, comme celle de Lugo, veut démontrer que la représentation de la mort du Seigneur, c'est-à-dire de la séparation du corps et de l'âme est un acte sacramentel de l'Eucharistie (2). Outre qu'il n'y a aucune preuve de ce prétendu acte, on ne démontrerait par là aucune réelle destruction de la victime. On renonce donc à compter celle-ci parmi les éléments essentiels du sacrifice. Elle se trouve, il est vrai, dans le sacrifice des sacrifices que le Fils de Dieu a offert sur la croix ; nous la rencontrons dans

(1) *De sacrif. euch.* a. 3.

(2) Cf. Schwane : *Die eucharistische Opferhandlung.* p. 49 et suiv.

les holocaustes et dans les victimes sanglantes de l'Ancien Testament, dans lesquelles Dieu a voulu préfigurer le sacrifice de la croix. Mais l'action des sacrifices solennels et publics peut cependant être différente et multiple, pourvu qu'elle soit prescrite ou approuvée par l'autorité publique humaine ou par Dieu et qu'elle ait été une expression convenable de l'offrande faite à Dieu, en vue de reconnaître son souverain domaine et sa puissance sur l'être et le non-être, sa justice souveraine en face du péché. Si donc le Christ Notre-Seigneur a voulu instituer dans la sainte Eucharistie un sacrifice commémoratif de sa mort sur la croix et renouveler cette dernière, d'une façon non sanglante, cela tient à ses règlements positifs sur l'action sacrificatoire dont le côté intérieur, conformément à ce qui a été dit, découle de lui-même, et il n'était pas nécessaire de prouver particulièrement qu'une destruction réelle a eu lieu. Le sacrifice eucharistique est précisément un sacrifice tout particulier, et son accomplissement n'est que le renouvellement du sacrifice sanglant du Christ, représenté par la séparation sacramentelle et mystique du sang et du corps du Christ, sous les espèces séparées du pain et du vin, à l'égard desquelles les paroles de la consécration prononcées par le prêtre, de la bouche même de Notre-Seigneur, forment, pour ainsi dire, l'épée que le Seigneur employa d'abord lui-même, la veille de sa mort, afin d'exprimer sa plus parfaite immolation et qu'il a commandé à ses Apôtres et à leurs successeurs d'employer jusqu'à la fin des temps.

Tous les autres éléments de la sainte messe sont, par rapport au sacrifice, des parties extérieurement intégrantes *(partes integrales ab externo)*, et parmi elles ne figurent pas seulement la communion du prêtre, mais aussi la transformation du pain et du vin et la descente du ciel du corps glorifié du Christ, selon sa substance et sous les espèces passagères du pain et du vin, pour devenir l'aliment des fidèles. C'est ainsi que les théologiens de Wurzbourg (Holtzclau † 1783 est l'auteur de la doctrine sacramentelle

dans l'œuvre dogmatique où elle se trouve), comprennent le sacrifice eucharistique, d'après ses éléments essentiels et intégrants (1).

Ce n'est pas de cette façon que Franzelin dégage sa thèse des multiples commentaires précédents. Il revient à la théorie de Lugo, à savoir que, quoiqu'il tienne la consécration des espèces séparées en vue de la représentation de la mort sur la croix comme nécessaire au sacrifice, cependant il fait consister l'élément primaire et formel du sacrifice dans l'abaissement du corps du Christ jusqu'à servir d'aliment sous les espèces du pain et du vin, c'est-à-dire jusqu'à prendre un mode d'existence propre à un cadavre privé de vie et d'activité sensible (2). Les raisons qui militent contre cette conception ont été déjà exposées dans ce qui précède. Franzelin n'en a pas tenu compte, ou il ne les a pas considérées comme décisives. Il s'est en outre laissé aller à une inconséquence, quand, s'écartant de Lugo, il ne considère pas la communion comme le comble de cet abaissement du corps du Christ, mais comme un acte extérieur au sacrifice ou qui du moins n'appartient pas à sa substance. Du reste il faut supposer cet abaissement, en raison encore de la venue du corps céleste de Jésus sur

(1) *De euch ut sacrif.* art. 2 : Sola consecratio habet essentialia ad verum sacrificium requisita ; est enim 1. oblatio externa rei sensibilis, cum per consecrationem corpus Christi sistatur praesens sub speciebus sensibilibus panis et vini et offeratur Patri actione soli sacerdoti propria. 2. Habetur immutatio vera hostiae et aliquo modo ejus destructio, quatenus vi verborum Christus immolatur mystice, dum vi verborum sanguis separatur a corpore. *Deinde* ponitur sub speciebus modo quodam mortuo et ordinato ad destructionem, cum ibi ponatur per modum cibi et potus ordinati ad consumptionem, eoque fine, ut consumptis et corruptis speciebus ibi esse desinat ; quae destructio, licet non sit perfecta et physica, sed solum imperfecta et moralis sufficit tamen ad rationem veri sacrificii.

(2) *De euch.* p. 375 : Docent diserte, formalem rationem hujus incruentae sacrificationis esse in actione, quatenus inducit statum cibi ac potus in Agno immaculato, et proinde formalem rationem victimae in termino esse hunc statum cibi ac potus, quem merito declarant incruentam mactationem et quandam Christi exinanitionem secundum humanitatem.

l'autel, et elle n'est pas par conséquent l'essentiel, mais seulement la préparation et la condition préalable du sacrifice, c'est-à-dire une de ses parties intégrantes. Dans cet abaissement du corps du Christ, on peut bien trouver quelque chose d'analogue à l'Incarnation, mais l'identité du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix est laissée dans l'ombre par la théorie de Franzelin.

2. Autant furent variées les tentatives des théologiens pour expliquer l'essence du sacrifice eucharistique, autant ils furent d'accord pour admettre que le Christ Notre-Seigneur est lui-même le grand-prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech et le *principalis offerens* dans la sainte Messe. Le prêtre l'offre aussi, il est vrai, au nom de l'Eglise, alors que l'Eglise offre à Dieu par le prêtre ce qu'elle a de plus précieux, le corps du Seigneur ; le prêtre l'offre aussi au nom de la communauté et en son nom. Mais tout d'abord, il est l'organe et le serviteur de Jésus-Christ, et il accomplit en son nom la consécration à laquelle est attachée, au même moment, l'offrande et la *mactatio* mystique ou sacramentelle. Le Christ lui même est le principal grand-prêtre, se manifestant et s'offrant lui-même dans la sainte Messe. Il accomplit la consécration par sa *potestas excellentiae* (1), c'est-à-dire sous la coopération de sa nature humaine et de sa volonté, en employant le prêtre humain comme son organe visible ; ainsi en fait-il pour le sacrifice. Les Pères et les Scolastiques l'ont enseigné à l'unanimité, et l'Eglise a expressément défini, au concile de Trente, que le sacrifice de la croix est indentique, pour le sacrificateur et la victime, au sacrifice de la messe. C'était dépasser tout particulièrement l'essai d'explication de Vasquez que de mettre dans la plus vive lumière l'identité du sacrifice de la croix et du sacrifice eucharistique et fonder ainsi la valeur infinie du dernier. C'est Vasquez cependant qui n'a reconnu au Christ Notre-Seigneur qu'une partici-

(1) Cf. *Hist. des Dogmes*, III, 108, 109.

pation plus éloignée au sacrifice eucharistique, car elle doit se borner à l'ordre donné aux Apôtres, lors de l'institution de l'Eucharistie, de faire en mémoire de lui ce qu'il venait d'accomplir (1). Si le Seigneur ne prenait part que par cet ordre au sacrifice eucharistique, il n'y participerait que comme législateur et nullement comme prêtre. Ce serait supposer arbitrairement une grande différence entre le sacrifice eucharistique que le Seigneur a offert, la veille de sa mort, et la sainte messe, et donc ne pas faire en mémoire de lui ce qu'il fit alors. Les paroles que le prêtre prononce par la bouche du Seigneur et comme son organe dans la consécration du calice : « Ceci est le calice de mon sang qui est versé pour vous » témoignent irréfutablement que le Christ Notre-Seigneur accomplit le sacrifice par le prêtre.

Autant sont nécessitantes les raisons qui militent en faveur de cet article de foi, autant sont insuffisantes et précaires les raisons qu'apporte Vasquez en faveur de son opinion. Il pense que, parce que le temps du mérite et de la satisfaction a pris fin par la mort de la croix, de même aussi toute action morale a cessé d'être possible pour lui. Par là non seulement il serait contesté que le sacrifice céleste du Christ se continue, mais même qu'il intercède pour nous, alors que les paroles de l'Apôtre (2) enseignent le contraire (Hebr. 9,24). En fait Vasquez en vient là, parce qu'autrement le mérite satisfactoire du Christ serait supposé insuffisant. Le Christ, dans le ciel, ne doit présenter son intercession pour nous, avec sa volonté divine, que dans la mesure où il nous applique les fruits de son sacrifice sur la croix. Néanmoins Vasquez admet que les anges et les bienheureux du ciel intercèdent pour nous ; mais il trouve cela inconvenant pour le Christ, Notre-Seigneur ; mais toute son

(1) Disp. 225. c. 3. n. 12 : Christum autem tantum offerre remote et ratione solius institutionis qua praecepit, ut hoc sacrificium in memoriam ipsius et in persona ejus immolaretur.

(2) *Ib.* nº 21.

argumentation est sans force. La nature humaine du Seigneur et sa volonté humaine n'ont pas été supprimées dans le ciel, mais agissent moralement sans interruption, comme *principium quo*, et cela vaut aussi pour le Christ en son humanité et sa divinité, dans l'Eucharistie. La valeur du sacrifice eucharistique ne dépend donc pas seulement de la victime, mais, en tant qu'infinie, encore plus de la dignité du sacrificateur qui, en réalité, est le Fils de Dieu fait homme.

Vasquez veut tirer une autre preuve de la possibilité du sacrifice eucharistique pendant les trois jours qui s'écoulèrent entre la mort et la résurrection du Seigneur. Par la raison que ni l'âme humaine de Jésus ni sa volonté humaine n'auraient participé à ce sacrifice, on doit contester leur participation au sacrifice eucharistique. C'est la conclure d'un cas imaginaire, qui suppose de tout autres conditions à des cas ordinaires. Mais on se demande si, pendant ces trois jours, le Christ a voulu la célébration du sacrifice eucharistique. Nous pouvons soutenir avec beaucoup de vraisemblance qu'il ne l'a pas voulue ; aussi l'Eglise ne célèbre pas le Vendredi-Saint, le sacrifice eucharistique, mais seulement la *missa praesanctificatorum*, pour ne pas écarter le souvenir du sacrifice de la croix. Les Apôtres ne devaient-ils pas conclure qu'ils n'avaient été établis comme organes du Christ pour l'exercice de sa *potestas excellentiae* que quand ils pouvaient représenter le Christ dans sa nature humaine ? Mais cela n'était pas possible pendant les trois jours où la nature humaine était déchirée ou séparée en ses éléments. Si cependant ils l'avaient fait — ce que, il est vrai, nous ne pouvons admettre — ils auraient posé un cas d'exception. La consécration aurait été valide, mais avec la substance du corps n'aurait été unie que la divinité non l'âme humaine. Il aurait manqué au sacrifice eucharistique son élément essentiel.

Vasquez ne peut trouver aucun patron à son opinion. Il ne peut citer que Duns Scot et Gabriel Biel. Mais, comme

déjà Melchior Cano (1) avant lui, tous les théologiens postérieurs se sont prononcés presque unanimement contre lui, notamment Suarez (2), Lugo (*loc. cit.*) et les *Salmanticenses* (3).

3. Sur les fruits du saint sacrifice de la Messe, le concile de Trente s'est déjà prononcé si nettement, qu'il ne pouvait guère se produire beaucoup de controverses là-dessus. Le sacrifice eucharistique est essentiellement le même que celui de la croix ; il a donc comme celui-ci des fruits propitiatoires, méritoires et impétratoires. Mais, au premier et au second point de vue, même en tant que le Christ lui-même est grand-prêtre, il n'opère pas immédiatement la rémission des péchés et la dispensation des grâces, mais il agit seulement de manière à apaiser Dieu par le renouvellement commémoratif du sacrifice de la croix et à le porter à accorder à ceux qui y participent la grâce de pénitence et de conversion (4). De nouvelle satisfaction et de nouveau mérite, il ne nous en est pas acquis par le grand-prêtre dans le sacrifice eucharistique, aussi n'est-il pas nécessaire de montrer une nouvelle destruction réelle de l'offrande ; il suffit simplement d'appliquer par là aux divers individus les fruits du sacrifice de la croix. Ces fruits sont, en tant qu'ils sont unis au sacrifice eucharistique, *ex opere operato*, c'est-à-dire découlant du sacrifice que le prêtre visible de l'Eglise accomplit comme organe du Christ, en son nom, quoique tous ceux qui y participent acquièrent encore par leur sacrifice intérieur, uni au sacrifice du Christ, des fruits *ex opere operantium* qui peuvent également être appliqués à d'autres, à l'exception des fruits méritoires : car le juste ne peut acquérir que pour lui un mérite proprement dit (*meritum de condigno*).

Selon les diverses participations du prêtre visible au sacrifice eucharistique, les théologiens distinguent les *fructus generales*, *speciales*, et *specialissimi*. Les premiers sont unis de soi à la sainte messe, dès qu'elle est célébrée valide-

(1) *Loci. th.* XII, 13. — (2) Disp. 77. sect. 1.
(3) *De euch.* Disp. 13. n. 48 sqq. — (4) *Conc. Tridentinum*, Sess. 22. cap. 2.

ment et par conséquent indépendants de l'application du prêtre. Comme cependant tout sacrifice est offert dans un but déterminé que fixe le représentant ou l'organe du Christ, il y a, en dehors de ces fruits, des *fructus speciales*, qui, comme les fruits nommés plus haut, sont *ex opere operato*, c'est-à-dire unis *eo ipso* à l'accomplissement du sacrifice visible, conformément, il est vrai, à l'intention directive du prêtre. Les *fructus specialissimi* sont ceux qu'on appelle *fructus ex opere operantium*. Une controverse se produisit sur la question de savoir si les fruits satisfactoires du sacrifice eucharistique, en tant qu'ils sont *ex opere operato*, sont infinis aussi *in actu secundo*, c'est-à-dire dans leur application aux fidèles. Cela n'était pas généralement admis pour ce qui concerne la force intensive de ces fruits *in actu secundo*. Dieu a plutôt attaché une mesure déterminée d'indulgence à chaque sacrifice, et cela d'après des vues très sages. Mais ces fruits doivent cependant être infinis dans leur extension ; ainsi l'admirent quelques théologiens, notamment Vasquez (1). Dans ce sens, un nombre infini de fidèles pouvaient y prendre part, sans qu'ils fussent épuisés pour cela. L'opinion la plus courante est cependant que les fruits satisfactoires de tout sacrifice eucharistique sont finis, même à ce point de vue *in actu secundo*, si bien qu'il n'est pas égal pour chacun qu'une messe soit appliquée pour lui seul ou pour lui et pour mille autres. Ainsi pensent Lugo (2), Suarez (3) et la plupart des théologiens.

Les fruits impétratoires ne sont pas réduits sans doute, notamment en tant que fruits *ex opere operantium*, par le grand nombre de ceux qui y participent ; ils s'augmentent plutôt avec leur nombre grandissant et ils peuvent s'accroître aussi jusqu'à l'indéfini.

(1) Disp. 231. c. 3.

(2) Disp. 19. n. 246 : Sententia communior et verior negat simpliciter hanc infinitatem in missae sacrificio... Probatur quia sequeretur frustra aut fere frustra applicari sacrificium pro aliquo defuncto in particulari.

(3) Disp. 79. sect. 12.

§ 67

Du sacrement de l'Ordre et particulièrement de la consécration de l'évêque.

1. Les controverses qui se produisirent autour du sixième sacrement concernent principalement la juridiction épiscopale : à savoir si elle était conférée directement ou indirectement par Dieu — il en a été question déjà dans ce qui précède (1) — et, quant à la consécration épiscopale, si elle était un sacrement, comme le diaconat et la prêtrise, et formait avec eux un sacrement. Au moyen âge, les théologiens avaient admis, pour la plupart, sept *ordines* et attribué à chacun, à cause de son rapport avec le sacrifice eucharistique, le caractère sacramentel A ce nombre sept manquait l'épiscopat ; il n'y avait pour sa collation aucun signe sacramentel particulier bien reconnaissable ; on ne trouvait même pas de rapport particulier entre l'épiscopat et le sacrifice eucharistique. Ce rapport existe cependant dans ce fait que l'épiscopat assure la continuité du sacerdoce.

Duns Scot cependant s'était prononcé dans ses *Reportata* pour le caractère sacramentel de la consécration épiscopale (2).

Après le concile de Trente, tous les théologiens embrassèrent peu à peu cette opinion ; si bien qu'elle ressemble presque à un dogme. Soto (3) la regarde comme telle, Bellarmin (4) tient la chose pour certaine. Vasquez (5) y voit une conséquence indubitable des décrets du concile de Trente ; aucun théologien de renom ne s'est inscrit depuis contre ces opinions.

En fait, cette proposition est théologiquement très bien

(1) Voir plus haut § 47.
(2) *Hist. des Dogmes*, III. § 134. — (3) *De sacr. ordinis*, lect. 4.
(4) *De ordine* c. 5 : Mihi vero posita assertio certissima videtur.
(5) Disp. 149. c. 4.

fondée, et on la tire très certainement des sources de la foi. Dans les lettres pastorales de l'Apôtre, la consécration qui confère la dignité épiscopale est mentionnée, à plusieurs reprises, comme une source de grâces (I Tim. 4, 14 : II Tim. 1, 6) et même comme un Ordre, sous le signe extérieur de l'imposition des mains comme moyen de procurer la grâce de sanctification ; ce qui permet de conclure que le Christ Notre-Seigneur a institué ce sacrement. La tradition témoigne, de la façon la plus irréfragable, comme nous l'a montré l'histoire des dogmes à l'époque primitive, que la dignité épiscopale a été, dès l'origine, dans l'Eglise, comme la continuation de celle des Apôtres, munie de pleins pouvoirs et distinguée de la prêtrise et qu'elle a passé pour une institution divine (*jure divino*) essentielle pour l'Eglise. Le concile de Trente a défini cette proposition comme un article de foi ; et elle avait été déjà formulée et défendue, dans l'ancienne Eglise, contre l'hérétique Aérius. Mais si la dignité épiscopale a été instituée par le Christ (Joa. 20, 21 et s. ; Act. Ap. 20, 28 ; Eph, 4, 11) et munie de pouvoirs supérieurs dont l'exercice exige un dévouement absolu au Christ et des vertus héroïques, il est tout d'abord vraisemblable que le Christ a établi un sacrement pour l'épiscopat, comme pour la prêtrise et le diaconat ou que la consécration épiscopale porte aussi en soi un caractère sacramentel. Le nombre sept des *ordines* qu'on admit tous, au moyen âge, pour des sacrements obscurcit un peu l'épiscopat ou plutôt son caractère sacramentel ; il était cependant, au moins indirectement, en un rapport particulier avec le sacrifice eucharistique, puisqu'il confère le plein pouvoir d'offrir le sacrifice et qu'il détient la juridiction sur le mode de célébration du sacrifice. L'épiscopat est donc, en tant que sacerdoce, étendu, en rapports plus intimes avec le sacerdoce que celui-ci avec le diaconat. Il suppose la prêtrise, si bien que seul le prêtre peut être validement consacré comme évêque, tandis que la prêtrise peut être conférée validement sans le diaconat

préalable. Ceci doit s'entendre du caractère ineffaçable attaché à la consécration épiscopale ; il est un renouvellement du caractère sacerdotal.

2. Si le caractère sacramentel est inhérent à la consécration épiscopale, de là résultent facilement les éléments essentiels de la matière et de la forme pour ce sacrement. La matière consiste dans l'imposition des mains et du livre des évangiles sur la tête du consacré et la forme, au moins dans l'usage latin, dans les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum* (1).

§ 68

La doctrine du sacrement du Mariage, et particulièrement de son ministre et de son signe extérieur.

1. Les protestants avaient refusé au Mariage le caractère sacramentel ; il n'était plus pour eux qu'un commandement divin *mandatum*, un acte religieux et un contrat civil, sur lequel l'Etat seul avait le droit de légiférer (2). Par contre les théologiens de l'Eglise fournirent, à plusieurs reprises (3), la preuve que le mariage est un sacrement, en s'aidant de l'Ecriture sainte, notamment d'après l'épître aux Ephésiens (5, 25, 31), où on lit que le mariage est un grand mystère dans le Christ, qu'il apporte avec lui la grâce de faire de l'union matrimoniale, par la charité, une image de l'union du Christ et de son Eglise, et même par la tradition.

Et lorsque les protestants abandonnèrent, avec le caractère sacramentel du mariage, son indissolubilité et la monogamie qui cessaient d'être ses traits distinctifs et son devoir absolu, les théologiens prouvèrent encore tout au long que la polygamie était absolument exclue du mariage par le droit naturel et du mariage chrétien par les passages de saint Matthieu (19, 6 et s.) et autres, et que l'indissolubilité était

(1) Cf. Turnel. *De sacr. ordinis.*

(2) Calv. *Inst.* IV, 19, 34. — (3) Cf. Turnel, *De sacr. matrim.* qu. 2.

de droit divin, tant qu'elle n'avait pas été détruite par l'adultère de l'une des parties et en général par la séparation *a toro et mensa*. A titre d'exception fut maintenue la dissolubilité d'un mariage païen non encore consommé, si le conjoint devenu fidèle ne pouvait plus vivre en paix avec la partie infidèle, et la dissolubilité du *matrimonium ratum nondum consummatum* par l'entrée de l'une des parties dans un ordre approuvé par l'Eglise (*voto solemni*) et par la dispensation du pape. Au sujet de la dissolution du *matrimonium ratum nondum consummatum* par le *votum solemne*, les théologiens se sont demandé si elle était de droit naturel, de droit divin, ou de droit ecclésiastique ; la plupart ont été d'avis qu'elle était de droit divin, parce que Dieu, selon les témoignages de la tradition, l'avait lui-même établie (1).

2. Sur le ministre du sacrement de Mariage il n'y eut de controverse soulvée qu'après le concile de Trente, par Melchior Cano. Il n'est pas invraisemblable que la disposition du concile de Trente (Sess. 24) qui réclame désormais pour la validité du Mariage la présence du curé (*parochus loci*) et de deux témoins n'ait suscité l'opinion que le prêtre était le ministre et que les paroles de la bénédiction étaient la forme de ce sacrement. Cano n'entend pas donner cette opinion comme un dogme, mais cependant la regarder comme la plus vraisemblable (2). Cependant les raisons apportées par lui ne présentent pas grande vraisemblance, et, au premier regard, elles paraissent absolument faibles.

Tout sacrement, dit-il en substance, est un élément du culte divin et doit être regardé comme quelque chose de sacré (*res sacra*). Mais cela n'a pas lieu dans un contrat matrimonial profane : il ne peut donc être un sacrement. Cette conclusion est illégitime. Les chrétiens doivent savoir qu'un contrat conclu par eux, sous l'observation de conditions prescrites à peine de nullité, est un sacrement et

(1) Gonet, *De matr.* Disp. 5. n. 67. — Turnel. *Le sacr. matr.* qu. 2. a. 2.
(2) *Loci th.* VIII, 5.

quelque chose de saint; qu'ils ontdonc à observer, dans la conclusion du mariage, les commandements du Christ et de l'Eglise. Il ajoute encore que, conformément au principe que personne ne se confère à soi-même un sacrement, le contrat matrimonial, comme tel, ne peut être un sacrement, parce qu'il n'y a chez lui ni *minister ecclesiae* ni même *forma sacramenti* ; sûrement pas celle-ci, car le contrat matrimonial peut être exprimé par divers signes, et même sans paroles. Cet argument n'est pas *ad rem*. Si les fiancés sont les ministres du sacrement, l'une partie confère le sacrement à l'autre, et il n'est pas nécessaire d'admettre que chaque partie se confère le sacrement à soi-même, néanmoins cela ne serait pas sans analogie. Pour la sainte Eucharistie le prêtre peut seul la produire et se l'administrer. La forme ne manque nullement dans l'union matrimoniale, comme on le verra ci-après, quoiqu'il ne faille pas appliquer au Mariage, comme aux autres sacrements, ces notions de matière et de forme qui sont abstraites des sacrements. La Pénitence et le Mariage ont, à ce point de vue, divers traits particuliers.

Quand Melchior Cano allègue le *sensus fidelium*, cet argument n'est pas directement décisif ; le *sensus fidelium* doit se former sur la doctrine et la foi de l'Eglise ; ce n'est pas lui qui doit constituer la foi. Les théologiens qui se sont rattachés à cette opinion — ils sont peu nombreux — n'ont pas développé d'une façon très significative leur appareil de démonstration. Ils sont presque tous exclusivement Belges ou Français, par exemple Estius († 1631) (1), Sylvius, le successeur d'Estius à Douai († 1649), Tournely et Habert. Cependant la loi du concile de Trente sur la publicité du Mariage, qui, nous l'avons dit, a donné lieu à cette erreur, a été surtout proposée par des évêques français. Tournely (2) allègue la bénédiction sacerdotale qu'on a toujours regardée dans l'Eglise comme nécessaire pour la validité

(1) *In Sentt.* 4. dist. 26. § 11. — (2) *De sacr. matrim.* art. 2.

du mariage. Mais il n'en est pas ainsi. La publicité du Mariage ou sa célébration *in facie ecclesiae* a été toujours considérée comme une obligation, ainsi qu'en témoignent Tertullien (*Ad uxorem II in fine*) et saint Ambroise, mais la validité du Mariage n'en a pas dépendu. Le concile de Trente tient expressément pour valides les *matrimonia clandestina*, c'est-à-dire qui avaient été contractés jusque-là sans la bénédiction du prêtre, et, même maintenant, ces mariages sont tenus pour valides par l'Eglise dans les contrées où la prescription du concile de Trente n'a pas de validité, soit par défaut de publicité, soit par dispense. Il n'y a pas plus d'importance à attacher à l'explication que Tournely présente du concile de Trente (S. 24 de reform. c. 1) qui fait employer par le prêtre ou le curé assistant au mariage la forme : *Ego vos in matrimonium conjungo*. La déclaration du concile de Trente est plutôt décisive pour l'autre opinion, car il est ajouté à cet endroit que le prêtre peut employer encore d'autres formules de bénédiction, selon l'usage de son diocèse. Le concile n'aurait certes pas laissé cela au bon plaisir de chaque évêque, si la formule de bénédiction contenait la forme du sacrement. L'histoire atteste que l'antiquité chrétienne n'a pas connu cette formule de bénédiction (1). Ce qui témoigne encore contre l'opinion de Melchior Cano, c'est ce fait que le pasteur assistant peut être un diacre et même un cardinal ou un vicaire-général, simple diacre.

A cela se joint la recommandation, souvent faite par les papes, que, dans la conclusion des mariages mixtes, le curé doit prêter simplement une assistance passive, quoique la validité de ces mariages, en tant que sacrements, ne soit point détruite (2) par le fait du défaut de bénédiction.

Estius (3) veut encore tirer un argument de la nécessité de l'*intentio faciendi quod facit ecclesia* pour la validité du

(1) Cf. Martène, *De ant. Eccl. Ritib.* I, cap. 9. a. 3. § 6 : Inaudita quippe apud eos (antiquos) erant illa verba parochi ; Ego vos conjungo etc.

(2) Pii VIII. Breve 25. Mart. 1830. — (3) Comm. in 4. dist. 26. § 10.

sacrement, car celle-ci ne peut, pense-t-il, exister que chez le prêtre et non chez le fiancé. Mais il n'en est pas ainsi. Le laïque doit avoir cette intention quand il confère le baptême en un cas de nécessité ; pourquoi ne serait-elle pas possible à des fiancés chrétiens ? Il leur faut bien, en réalité, l'intention de contracter le mariage, tel qu'il doit être contracté, d'après la volonté du Christ, par des chrétiens, comme quelque chose de sacré.

La plupart des théologiens en restèrent donc à admettre, comme l'avaient déjà fait les Scolastiques (1), que les fiancés sont eux-mêmes les ministres du sacrement. Les preuves déjà données sont décisives pour ce point de doctrine. Le concile de Florence définit dans le décret *Pro Armenis* : Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi cum Ecclesia, secundum Apostolum ; causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus.

Par là le contrat d'union, exprimé par les paroles, ou d'une autre manière extérieure, est la *causa efficiens* ou le signe sacramentel du Mariage, et ainsi les fiancés sont du même coup déclarés les ministres du sacrement. Le concile de Trente a admis, quoiqu'il ne l'ait pas expressément définie, la même doctrine en déclarant, au même endroit, que les *matrimonia clandestina*, qui avaient été contractés jusque-là sans la bénédiction de l'Eglise, étaient des *matrimonia rata et vera*. C'est donc seulement pour l'avenir que la présence du prêtre et de deux ou trois témoins est requise pour la validité du Mariage ; et même ce décret doit être publié dans toutes les paroisses, et il ne peut recevoir force de loi que trente jours après sa publication. En conséquence les mariages clandestins ont toujours été tenus pour valides, même après le concile de Trente, partout

(1) Thom. *Suppl.* q. 42. a. 1. ad 1 : Verba, quibus consensus matrimonialis exprimitur sunt forma hujus sacramenti : non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale.

où ce décret n'a pas été publié, et pour les mariages mixtes, comme pour les mariages des protestants, les papes ont depuis, en divers pays, supprimé à plusieurs reprises la prescription de Trente ; et ces mariages qui ont été contractés, *non servata forma a Tridentino concilio praescripta*, ont été déclarés valides. Pour diverses contrées catholiques, les papes ont autorisé la seule assistance matérielle et passive du curé ou de son représentant et déclaré que cela suffisait pour la validité du mariage (1).

Enfin Pie IX dans la 66e thèse du *Syllabus* a condamné la proposition *Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est.*

Par le sens de la thèse opposée à celle qui est rejetée, on voit en même temps de quelle importance elle est pour la vie morale et quelle influence l'Eglise a sur cette vie. Si elle était de règle, le contrat d'union, quoiqu'il soit regardé par les adversaires comme la matière du sacrement, serait soustrait de plus en plus à la législation de l'Eglise, et à celle-ci serait attribuée seulement la bénédiction par le prêtre. Par contre, l'Eglise garde la doctrine qu'il n'y a parmi les chrétiens aucun contrat d'union valide qui ne soit en même temps sacrement, parce que, dans le contrat, est renfermé tout le signe extérieur du sacrement, et elle revendique par là le pouvoir législatif sur le contrat. Ce contrat doit être l'image mystérieuse de l'union du Christ avec son Eglise.

3. Avec la solution de cette question est donnée, au moins en partie, celle de la question de la matière et de la forme du sacrement, de Mariage. Si les fiancés sont les ministres du sacrement ; le contrat conclu par eux et exprimé par paroles ou autres signes est seul signe extérieur du sacrement. On a cherché à déterminer encore plus exactement en quoi consiste la matière et en quoi consiste la

(1) Ainsi Grégoire XVI, dans l'Instruction au évêques de Bavière du 12 septembre 1834.

forme du signe sacramentel. Mais ces notions de forme et de matière n'ont pas été attachées aux sacrements comme des règles divines ; elles ont été plutôt abstraites des sacrements et se rencontrent plus parfaites chez tels sacrements que chez tels autres. La Pénitence et le Mariage ont à ce point de vue leurs traits particuliers, parce que le Christ a pris pour ces sacrements des signes déjà existants et en a fait des signes sacramentels. Si on veut bien remarquer que la matière est dans les signes sacramentels l'élément le plus indéterminé qui, par l'accession de la forme, prend une signification déterminée, chacun des fiancés, avec son corps ou ses droits réciproques sur le corps de l'autre en vue de la procréation des enfants ou de l'affermissement du *bonum fidei*, est bien la matière sur laquelle est conclu le contrat, et la traduction exacte au dehors de ce contrat par des paroles ou autres signes est bien la forme du signe sacramentel. Beaucoup de théologiens ont bien, il est vrai, tenté d'autres explications. Quelques-uns ont dit que le consentement intérieur est la matière, et que l'expression au dehors de ce consentement constituait la forme; d'autres ont établi le rapport inverse (1). Mais quelque chose de purement interne ne saurait être regardé comme l'élément d'un signe extérieur.

Autre opinion : dans le contrat, la *traditio* du corps et du droit au corps est la matière, et l'acceptation de cet objet par l'autre partie est la forme (2). Mais elle a cela contre elle que la manifestation de la volonté d'un côté est absolument la même que celle de l'autre, que l'une implique ou suppose l'autre. Il semble donc difficile de mettre entre les deux une différence telle, que l'une soit la matière et l'autre

(1) MALDONAT. *De Matrimonio* qu. 1 : Nam tota illa externa conjunctio et societas viri et uxoris, quae ab omnibus percipitur, est signum quoddam externum Christi et ecclesiae, et propterea appellari debet materia ; significatio autem ipsa, quae solo animo comprehenditur, est forma.

(2) Ainsi GONET, *De matrim.* Disp. II. art. 5. — WIRCEB. *De sacr. matrim.* a. 5. — PERRONE, *Prael. Theol. De matrim.* n. 35.

la forme, ou que l'une soit regardée comme *traditio* et l'autre comme *acceptatio*. Si le fiancé donne la première et la fiancée la seconde déclaration, la première peut difficilement être considérée comme la matière et la seconde comme la forme. Les deux sont données simultanément et dès lors ne sont en rien différentes. La *traditio* du fiancé ne devient valide que par l'accession de celle de la fiancée et elle implique l'*acceptatio* de celle-ci, de même que la *traditio* de la fiancée implique son acceptation par le fiancé. D'après le décret d'Eugène IV, la matière dans le signe sacramentel est une chose *(res)* et non des paroles, et en outre elle est distincte de la forme. L'explication, citée tout d'abord, de la matière et de la forme, s'accorde mieux avec la nature du contrat, et elle est déjà développée par Soto et Bellarmin (1). On peut opposer à cette explication que les contractants sont les collateurs du sacrement et que par conséquent ils ne peuvent en former la matière. Mais ils forment la matière d'une façon déterminée, c'est-à-dire en ce sens qu'ils se livrent réciproquement pouvoir sur leurs corps dans un but déterminé.

Si on oppose que les paroles ou les signes, par lesquels s'exprime le contrat, n'ont rien de sacré, mais peuvent être employés même par des païens, on a raison en un certain sens. Mais les contractants chrétiens doivent en outre avoir l'intention virtuelle d'accomplir une action sainte, au sens de l'Eglise (*intentio faciendi quod facit ecclesia*). Et quoique avant le concile de Trente la *copula carnalis* pût dans les mariages secrets, mais valables, être considérée comme un signe de l'union conclue et comme sa preuve, on pouvait alors, dans ce cas, regarder dans la *copula* non le péché

(1) *De matrim. sacram.* c. 6 : Quare recte mihi dixisse videtur Petrus Soto, materiam non solum circa quam, sed etiam ex qua Sacramentum Matrimonii constat, esse personas contrahentes... Forma autem, consensu omnium Theologorum, sunt verba vel signa mutuum consensum exprimentia. C'est donc à tort que Gonet cite Soto et Bellarmin en faveur de son opinion.

de la *fornicatio*, mais seulement la preuve, valable au for externe de l'Eglise, de l'union matrimoniale contractée. Dans les contrées où existe, depuis le concile de Trente, l'empêchement de clandestinité, la *copula carnalis* ne peut plus signifier ainsi le contrat matrimonial ; ce dernier ne doit donc plus se conclure que devant le curé et deux témoins.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉAMBULES

Page

§ 1. Etat général de la chrétienté au commencement du XVIe siècle 1
§ 2. Situation de l'Eglise dans les divers pays au XVIe siècle. 9
§ 3. Histoire de la théologie dans les temps modernes, en Espagne 24
§ 4. La science théologique en Italie 35
§ 5. La Science théologique en France 41
§ 6. Développement de la théologie dogmatique chez les Allemands, aux temps modernes 48

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

Discussions sur les attributs de Dieu

§ 7. La théorie de la connaissance de Dieu et de la *scientia media* en particulier 57
§ 8. La doctrine des thomistes, de Bañez, des *Salmanticenses,* etc., sur la prévision divine et la connaissance du futur conditionnel 69
§ 9. Doctrine des théologiens de la Compagnie de Jésus sur la prévision divine des futurs libres absolus ou conditionnels 77
§ 10. Le résultat des controverses sur la *scientia media*. . 88
§ 11. La justice de Dieu : comment les théologiens l'expliquent après le concile de Trente 92
§ 12. Les discussions sur la liberté de Dieu. 103

CHAPITRE II

Etude sur l'intelligence naturelle de Dieu

§ 13. L'intelligence naturelle de Dieu et ses rapports avec la foi ; les controverses engagées là-dessus après le concile de Trente avec la philosophie. 108
§ 14. Les opinions erronées des semi-rationalistes, traditionalistes et ontologistes, au sein de l'Eglise, sur la connaissance naturelle de Dieu 122
§ 15. Déclarations de Grégoire XVI et de Pie IX sur les rapports de la science et de la foi. 137
§ 16. Doctrine du Concile du Vatican sur la connaissance naturelle de Dieu et son rapport avec la foi . . . 139

DEUXIÈME PARTIE

L'Histoire des dogmes christologiques dans les temps modernes

§ 17. Remarques préliminaires. 147

CHAPITRE 1er

Développement doctrinal des dogmes relatifs a la personne du Christ

§ 18. Les effets de l'Incarnation du Fils de Dieu pour la mère de Dieu; sa sanctification 149
§ 19. De l'intelligence humaine et du mode de connaissance du Christ. 166
§ 20. Du mode d'existence de la nature humaine du Christ. 170
§ 21. Les erreurs de Berruyer au XVIIIe siècle et de Gunther au XIXe sur l'Incarnation 173

CHAPITRE II

Développement des doctrines relatives a la sotériologie

22. Le dogme de la satisfaction relative du Christ chez les théologiens d'après le concile de Trente. 179
23. La liberté du Christ dans l'acceptation et l'exécution de l'œuvre méritoire (*suite*). 192

TROISIÈME PARTIE

Histoire des doctrines anthropologiques après le concile de Trente : État primitif, péché, grâce et justification

---

CHAPITRE I

Erreurs des réformateurs et décrets du concile de Trente sur la justification ; articles de foi qui s'y rattachent

§ 24. Erreurs anthropologiques de Luther et des autres réformateurs sur la justification, la grâce, la liberté, le péché 205
§ 25. Dissolution graduelle de la théorie luthérienne de la justification par les diverses fractions et les diverses confessions protestantes. 223
§ 26. Doctrine du concile de Trente au sujet de l'état primitif, du péché originel et de la justification 228

CHAPITRE II

Le Baïanisme et les développements apportés par les Scolastiques a la doctrine de l'Église touchant l'état primitif et le péché originel.

§ 27. Erreurs de Baïus 239
§ 28. Opposition de la doctrine de l'Église avec celle de Baïus touchant l'état primitif et les rapports de la grâce avec la nature. 249
§ 29. Doctrine du péché originel chez les théologiens d'après le concile de Trente 262
§ 30 Controverses relatives à l'immaculée conception de Marie et définition de ce dogme par le pape Pie IX en 1854 281

CHAPITRE III

Disputes au sujet de la grace actuelle suffisante et efficace, de la prédestination et de la réprobation

§ 31. Doctrine de Molina sur la grâce suffisante et efficace, la prédestination et la réprobation 293
§ 32. Doctrine de Bañez et des thomistes postérieurs sur la grâce efficace, la prédestination et la réprobation. . 308
§ 33. La congrégation romaine *De auxiliis* (1597-1606) ; résultat de son œuvre par rapport à la doctrine de la grâce. 318
§ 34. Nécessité de la grâce actuelle pour les œuvres naturellement et surnaturellement bonnes 322

CHAPITRE IV

Opinions des théologiens venus après le concile de Trente touchant la grace sanctifiante, la justification et ses fruits

§ 35. Différentes opinions sur l'essence de la grâce sanctifiante 334
§ 36. Controverses sur les effets de la grâce sanctifiante et sur leurs rapports réciproques 340
§ 37. Doctrine concernant les conditions préalables des œuvres méritoires 365

CHAPITRE V

Histoire du Jansénisme et doctrine de la liberté de la Volonté humaine

§ 38. Le Jansénisme 383
§ 39. Lutte de Tournely, Kilber etc. contre le Jansénisme. — Doctrine de la liberté de la volonté opposée à la doctrine de la délectation victorieuse. 395

QUATRIÈME PARTIE

Développement des dogmes qui se rapportent aux sources de la foi, à l'Eglise et aux Sacrements.

CHAPITRE I

Doctrine concernant les trois sources de la foi et leurs rapports réciproques

§ 40. Doctrines erronées des réformateurs sur les sources de la foi. 401
§ 41. Théories des protestants sur l'Eglise 409
§ 42. Doctrine du concile de Trente concernant les sources de la foi. 418
§ 43. Doctrines des Théologiens au concile de Trente sur les sources de la foi, sur la sainte Ecriture, la Tradition et le magistère de l'Eglise 424
§ 44. L'inspiration de la sainte Ecriture ; controverses et décisions de l'Eglise à ce sujet 441
§ 45. Doctrine des théologiens postérieurs au concile de Trente sur l'Eglise, sa visibilité et ses notes distinctives 447
§ 46. Infaillibilité de l'Eglise : sujet et objet du magistère doctrinal de l'Eglise. 454

CHAPITRE II

Histoire de la doctrine de la primauté

§ 47. Discussion sur la primauté et la juridiction des évêques *ex jure divino aut ecclesiastico* au concile de Trente 468
48. Doctrine des théologiens contemporains du concile de Trente sur la primauté et en particulier doctrine de Soto et de Melchior Cano 480
§ 49. Erreurs de Marc-Antoine de Dominis sur la primauté. 487
§ 50. La primauté chez les théologiens du XVIe et du XVIIe siècle. 490

§ 51. Les suites des décrets du concile de Constance ; les commencements du Gallicanisme en France, les opinions des divers théologiens français au XVIIe siècle sur la primauté du pape 499
§ 52. La formule du gallicanisme dans les quatre articles gallicans (1682) 504
§ 53. Commentaires et réfutations des quatre articles gallicans chez les théologiens 507
§ 54. La doctrine de la primauté du pape dans les écoles théologiques à la fin du XVIIe et du XVIIIe siècle. . 525
§ 55. Le Fébronianisme et la ponctation d'Ems 529
§ 56. Le Fébronianisme combattu par les théologiens du temps 535
§ 57. L'histoire de la doctrine de la primauté au XIXe siècle et sa définition au concile du Vatican (1870) . . . 540

CHAPITRE III

§ 58. Remarque préliminaire 552
§ 59. Doctrine des protestants sur les sacrements. . . . 555
§ 60. Les articles de foi définis par le concile de Trente à propos des sacrements 563
§ 61. La controverse sur la causalité physique ou morale des sacrements après le concile de Trente. . . . 579
§ 62. La doctrine théologique de la Confirmation, notamment à propos de son ministre 595
§ 63. De la Sainte Eucharistie. Comment le corps du Christ est présent sous les espèces du pain et du vin ; explications diverses 601
§ 64. Doctrine des théologiens postérieurs au concile de Trente sur la victime eucharistique et sur le sacrifice eucharistique 605
§ 65. Les essais d'explication du sacrifice eucharistique par les théologiens postérieurs. 623
§ 66. Les résultats des explications données sur l'action sacrificatoire de l'Eucharistie et le sacrifice eucharistique. 633
§ 67. Du sacrement de l'Ordre et particulièrement de la consécration de l'évêque 641
§ 68. La doctrine du sacrement du Mariage, et particulièrement de son ministre et de son signe extérieur. . . 643
Additions et corrections. 659
Index alphabétique. 677

CORRECTIONS ET ADDITIONS

A L'OUVRAGE ENTIER

Tome I

Page	ligne				
I,	4	*Lisez*	dits sont des	*Pour*	dits, sont des
»,	10	»	même affermir	»	même en affermir
II,	6	»	philosophie a préludé	»	philosophie préludé
»,	20	»	apologie, intérêt provoqué	»	apologie provoqué
III,	8		Dieu, le Rédempteur	»	Dieu le Rédempteur
IX,	12	»	ses mains (3) »	»	ses mains (3)
»,	23	»	arrivera à son terme	»	arrive à son terme
XII, note 1.	3	»	*zusammen*	»	*zusamen*
XXVII	2	»	aux païens, même	»	aux païens même
XXVIII,	2	»	Denzinger	»	Denziger
XLII,	26	*Après* participent (1) *ajouter*.	Ils savent flatter les passions des hommes par toutes sortes de représentations de l'imagination ou provoquer chez eux la crainte et, par là, les détourner du bien [2]. Cette influence des mauvais esprits atteint son plus haut degré dans la possession diabolique sur laquelle presque tous les Pères anténicéens s'expriment comme les saintes Ecritures. Ces Pères n'attestent pas seulement la réalité de pareils phénomènes à leur époque, mais encore la guérison miraculeuse de ce triste et douloureux état grâce aux prières de l'Eglise, et ils allèguent ces miracles comme des preuves de la divinité de l'Eglise ou de l'assistance que Dieu lui prête[4].		
LIX,	13	*Lisez*	(Lévitique, 18)	*Pour*	(3 Moïse 18)
LXIV,	19	»	On peut au moins tirer	»	on peut tirer
XLIX,	23	»	sens littéral supposerait	»	sens allégorique supposerait

(1) Cypr. *De habitu virgg.* 14. *De idol. van.* 6. — (2) Ib. *De zelo et livore* 4. — *De habitu virgg.* — (3) Just. *Apol.*, II, 6. — Tatian, *Adv. Graec.* 16. — Iren. *Adv. haer.*, I, 32, 4. — (4) Just. *Apol.* II, 6. — Orig. *Contr. Celsum*, VII, 4, 15 — Minuc. Fel. 26 — Tert. *Apol.* 23. Cypr. *De idol. van.* 6.

Page	ligne				
24,	2	*Lisez*	dispense des sacrements	*Pour*	dispense les sacrements
29,	3	»	elle la suppose	»	elle le suppose
68,	10	»	les ébionites	»	les ébronites
93,	27	»	nonnullos	»	nonnullor
112, n. l.	1	»	Deum autem	»	Deus autem
122,	13	»	sa lutte contre	»	sa lettre contre
123,	27	»	le second ne	»	le secours
123, n. l.	3	»	ipsis scripturarum dictionibus.	»	ipsis scripturum dictionibus
124, n. l.	2	»	aut Initium	»	aut Ititium.
124, n. l.	6	»	omnes id ipsum	»	omnis id ipsum
124, n. l.	10	»	et a foris circumdatus	»	et favoris circumdatus
124, n. l.	19	»	tertium circumfiniet	»	tertium circumfinit
125. n. l.	1	»	enim unicuique	»	enim uniquique
129, n. l.	1	»	prolativi hominum verbi	»	prolativi verbi
130, n. l.	1	»	si quis	»	si qui
195,	141	»	avoir outré	»	avons outré
210,	16	»	ὑπάρχει	»	συμπάρχει
210,	17	»	τῷ θεῷ	»	τω θεω
254,	6	»	Semoni Sanco	»	Sermoni janco
254,	25	»	Maran	»	Mavan
288,	n	»	peccaveramus in	»	peccavarus in
397,	27	»	Pasteur d'Hermas	»	Pasteur d'Hermos
412, n. l.	10	»	couronne	»	couronde
439,	7	»	on la fait	»	on l'a fait
482, n. l.	6	»	Euseb.	»	Elusb
523,	8	»	Corozaïn et	»	Corrozaïne et
762, n, l.	2	»	Coustant	»	Constant
790,	11	»	du Judaïsme	»	du Jadaïsme

Tome II

8,	33	*Lisez*	déjà à la fin	*Pour*	déjà vers la fin
10,	16	»	la note 2 doit être rattachée au mot *Irénée*.		
12,	24	*Supprimer*	comme en témoignent. *Ajouter*, I : 25, *après Théodoret* l'attestent.		
13,	26	*Lisez*	ces décrets, en	*Pour*	ces dogmes en
16,	16	»	faibles et, en partie, malheureuses	»	faibles, partielles et malheureuses
16,	20	»	Pères n'en sont plus à ne voir qu'un côté des questions, ils sont beaucoup plus libres.	»	Pères sont beauc plus affranchis

Page	ligne		
19,	9	*Après* sacrement *ajouter.* Sans doute, il fut aussi le fondateur d'une école particulière, au sein de laquelle la lutte commencée par lui fut poursuivie contre les semi-pélagiens, par exemple par saint Prosper, Facundus, évêque d'Hermiane († 570), Fulgence de Ruspe, mais son principal mérite, c'est d'avoir, comme un brillant météore, éclairé la théologie dans son ensemble, de lui avoir ouvert et tracé sa voie pour des siècles. Ceci fut de grande importance, surtout pour le prestige de l'Eglise latine en général, particulièrement quand les antipathies nationales se firent sentir dans les querelles religieuses, comme par exemple dans la controverse du monothélisme ou dans la question de la primauté de l'Eglise de Rome, Son influence se retrouve chez tous les Pères et théologiens de l'Eglise latine qui vinrent après lui, de saint Léon à saint Grégoire le Grand, Isidore de Séville et tous les théologiens postérieurs.	
20,		*la note* 1. Müscher etc. *doit être rattachée au mot* spontanéité *de la* p. 19 l. 20.	
22,	1	*Lisez* Mais peut-on	*Pour* Mais, peut-on
22,	17	» la tâche de la science	» l'objet de la science
	18	» de les écarter au préalable par	» de l'aborder avec
23,	22	» Protestants (1) comme	» Protestants comme
24,	13	» développement doctrinal	» développement du doctrinal
24,	22	» et de la précédente	» et de la suivante
24,	23	» à la marche	» à la méthode
25,	5	» passer au premier plan	» passer à l'arrière plan
25,	12	» jaloux et le	» jaloux, le
25,	30	» chapitre I, III, IV	» chapitre I, II, III, IV
30,	32	» que l'unique créature immédiate	» qu'une créature unique et immédiate
51.	8	» Basile également répète.	Basile répète
53,	8	» celle-ci s'exerce	» elles s'exercent
57,	25	» parfaite ; s'il	» parfaite, s'il
58,	1	» ou la	» ou de la
67,	5	» Ce père	» Le Père
67,	30	» il est son	» il a son
71,	10	» il est venu	» on est venu
74,	n. 1. 13	» Quare illud quod me scire	» Quare... quo mescire
80,	22	» on n'acquiert	» on acquiert
88,	19	*Au mot* visible *doit se rattacher la note 1 de la page 90 dont le début doit être lu : Ib.* C. 17. § 23 Eramque certissimus.	

Page		ligne				
88,		34	*Lisez*	Elle arrivait ainsi à	*Pour*	Elle parlait ainsi, à
90,		11		*à* saint Thomas (1). *rattacher comme note.* Cf. *Hist. des Dogmes* III, § 13. 24.		
99,		24	*Lisez*	conscience, les principes premiers	*Pour*	conscience les principes, premiers
109,	n. l.	3	»	ὅταν ὁ νοῦς	»	νταν
128,	n. l.	3	»	quae propterea	»	quæ proptercea
144,		9	»	Ps. LXXXIX, 1. Dan. XIII, 42. De	»	Ps. XXXIX, 1, Dan. XIII, 42, 201. De
144,		19	»	on pourrait venir	»	on n'en pourrait
151,		14	»	père, car le vrai Fils de Dieu est devenu consubstantiel à nous et notre frère	»	père, mais
155,		29		*après* l'un créé *ajouter.* Pourquoi les Ariens ne se joignent-ils pas aux païens ? »		
160,		14	*Lisez*	attribuée, d'une manière incommensurable, la sagesse, la raison	*Pour*	attribuée la sagesse incommensurable la raison
160,		25	»	Dieu, la sagesse par le sage et le Fils par le Père. De	»	Dieu. De
170,		24	»	dans le Père ». Ainsi	»	dans le Père. Ainsi
173,		14	»	Eph. II.	»	Eph. 11
182,		21	»	Ils la reconnaissaient	»	Ils la recommandaient
186,		26	»	Fils du Dieu	»	Fils de Dieu
219,		1	»	spirituelle, et les Pères	»	spirituelle ; les Pères
221,				*la note* 4 *doit être rattachée au mot* distingué, l. 8 de la page 222, *et les autres notes de cette dernière page augmentées d'une unité.*		
239,		32	*Lisez*	la divinité du Saint-Esprit	*Pour*	la Divinité —
246,	n. l.	2	»	προτέταχθαι	»	προτετάκηται
247,		23	»	pas Père	»	pas le Père
247,		24	»	pas Fils	»	par le Fils
269,		9	»	Trinité comme	»	Trinité que comme
271,	n. l.	2	»	sicut est anima, est quidem	»	sicut anima est, quidem
273,		2	»	les Eunomiens	»	les Eunoméens
275,		5	»	id.	»	id.
28.,			»	*la note 2 est à rattacher au mot* prise, *l. 15 de la page 288.*		
287,	n. l.	7	»	personam Patris ostenderet	»	personam ostenderet
304,		3	»	qui est au ciel » voudrait	»	qui est au ciel voudrait

Page	ligne				
304,	4	*Lisez*	révélation. La	*Pour*	révélation ». La
310,	20	»	l'épître I aux Corinthiens II, 12)	»	l'épître aux Corinthiens (I, 11, 12)
311,	n. l. 4	»	Adv. Nestor. Blasph.	»	Adv. Blasph.
330,	20	»	Grégoire de Nazianze pour ;		Grégoire pour
342,	33	*Après*	cesse. *Ajouter* Pourquoi ne participeraient-ils pas au caractère de stabilité et d'immutabilité ?		
342,	35	*Lisez*	une fin	*Pour*	une foi
342,	36	»	vertu doit avoir sa	»	vertu a sa
344,	21	»	Jean (V, 17)	»	Jean (v. 17)
351,	15	»	et lui inspira	»	et y inspira
378,	26	»	Mais saint Augustin aurait pu conclure	»	Mais saint Augustin n'était pas en droit de conclure
395,	16	»	p. ex. Prov. VIII	»	p. ex. Sap. VIII.
415,	6	»	s'était réduit	»	s'il était réduit
439,	n. 2	»	Ep. 101 (ed	»	Ep. (ed
454,	18	»	comment un	»	comme un
497,	32	»	Théodose	»	Théodore
501,	30	»	a ainsi	»	a aussi
502,	15	»	est vrai	»	est le vrai
502,	16	»	et à cause de cela mère de Dieu, parce qu'elle	»	aussi mère de Dieu, en ce sens que
502,	7	»	le Logos de Dieu	»	le Fils de Dieu
502,	18	»	le Logos de Dieu	»	le Logos issu de Dieu
502,	19	»	qu'avec la chair devenue sienne il est un seul Christ, Dieu et homme tout ensemble	»	et qu'il est la chair devenue sienne
502,	23	»	ἕνωσιν	»	ἔνωσν
502,	24	»	entre deux personnes ou deux hypostases	»	entre les deux personnes ou les deux hypostases
502,	30	»	Fils unique par nature	»	Fils par nature
502,	33	»	est le Dieu	»	est Dieu
502,	34	»	fois Dieu et homme	»	fois un seul et même Dieu
502,	35	»	le Logos s'est fait	»	le Logos qui s'est fait
502,	37	»	Logos a seul opéré	»	Logos a seulement opéré
502,	38	»	lui a été	»	lui ait été
502,	40	»	Dieu, comme si l'un était différent de l'autre	»	Dieu en temps que distincts
502,	41	»	particule *avec* (σὺν)	»	particule avec (σνν)
502,	42	»	pas plutôt l'Emmanuel	»	pas l'Emmanuel
503,	21	»	une louange unique	»	un langage unique
503,	22	»	qui s'est employée à cela	»	y est manifestée

Page	ligne				
503,	23	*Lisez*	lui avait été étrangère	*Pour*	lui était restée étrangère
503,	24	»	et ne nomme	»	on ne nomme
503,	25	»	esprit par lequel il faisait	»	esprit par lequel il fait
503,	26	»	est devenu chair	»	est chair
503.	29	»	ou si quelqu'un dit	»	ou dit
503,	32	»	est vivifiante	»	est vivante
503,	33	»	autre que lui qui n'est	»	autre en dehors de lui qu'il n'est
503,	34	»	divine si quelqu'un ne la tient pas plutôt pour vivifiante	»	que celui qui ne le tient pas
503,	36	»	parce qu'elle est propre au Logos qui peut donner	»	parce qu'il ne peut être propre
510,	17	»	deux hypostases	»	deux hypothèses
512,	1	»	et, par là même, la tendance	»	et par la même tendance
516,	9	»	dogme de l'Incarnation	»	dogme de l'Eucharistie
519,	18	»	*Supprimez les signes de la parenthèse* ( )		
521,	1	»	chez saint Cyrille soit	»	chez saint Athanase soit
521.	4	»	reste elle désigne	»	reste elles désignent
527,	24	»	laissé transpirer	»	laisse transpiré
528,	16	»	il s'est fait chair	»	il est fait chair
544	n. l. 18	»	διαρούμενον	»	διαιροόρενον
562.	10	»	*rationabilis individua*	»	*rationabilis individua*
562,	n. l. 11	»	informans, specifica	»	informans spefica
568,	16	»	avec les	»	avec sel
599,	11	»	chez nous, d'une	»	chez nous d'une
623,		»	(page non chiffrée) § 42 dogme de l'Incarnation chez	»	dogme de l'Eucharistie chez

Tome III

16,	21	*Lisez*	animaux dépourvus de raison ; s'il	*Pour*	animaux raisonnables ; s'il
24,	15	»	reste encore est compris dans la substance et	»	reste encore dans la substance est compris et
58,	31	»	le commencement	»	le commencencement
87.	24	»	C'est par ses propres termes qu'il s'inscrit contre l'utilité de ces actes, quand il se prononce formellement	»	Ce sont... formellement

Page	ligne		
105,	31	*Lisez* autres Pères de son époque	*Pour* autres Pères grecs de son époque
105,	n. l. 3	» ut divinitatis	» ut divinatis
135.	33	» de la lumière et du bien est une	» de lumière et du bien ont une
136,	n. l. 4	» non potentiam	» non potentia
146,	n. l. 4	» n'auraient point	» n'avaient point
159.	28	» anges pour la dignité ni pour les grâces reçues, c'est	» anges, c'est
159,	30	» considérable, étant donné le nombre de grâces attachées à l'état primitif dans le paradis terrestre	» considérable si on imagine le nombre de grâces qu'il avait reçues dans l'état primitif.
159,	21	*commence une interversion de notes : au mot* vie *doit être rattachée la note 1 de la page 161 et les quatre notes suivantes doivent être rattachées respectivement aux mots* primitif (l. 31), péché (160, l. [illegible]), tombeau (l. 14) *patrum* (l. 17) ; *les notes* 3 Augustin — 4) Q. C. Jul. 1 *de la p. 159 et les 3 de la page 160 doivent prendre la place des notes de la page 161 et de la note 1 de la page 162.*	
195,	n. l. 12	*Lisez* quod postea	*Pour* quod postera
256,	5	» que le feu de l'enfer.	» que celui du purgatoire.
270,		Note 1 doit être rapportée à la page 271.	
272		*la note 1 de la page 271 doit être mise la 1e à la page 272 et rattachée au mot* les yeux (*l. 7*), *la note* 1 Augustin *doit être numérotée 2 et rattachée au mot* trop (*l. B*), *la note* GREG. NYS. *De an. doit être numérotée 3 et rattachée au mot* connue ; *la note* Ibid. p. 148, *doit être rapportée à la page 273 numérotée et rattachée au mot* fatales (l. 5). *Dès lors jusqu'à la page 281 pour établir la correspondance entre les notes et le texte, il faut augmenter le chiffre des notes d'une unité, sans rien changer aux appels des notes placés dans le texte. La correspondance est exactement rétablie* p. 281 l. 11 *au mot* feu [1].	
273,	5	*Lisez* assurer avec certitude que	*Pour* assurer que
273,	6	» mais cela lui paraît invraisemblable	» cela lui paraît tout invraisemblable
273,	19	» s'il rappel	» s'il rappe
273,	20	» bien si	» bien s
276,	13	» saint Augustin [3], c'est	» saint Augustin, c'est
280,	3	» temps (3) à faire	» temps à faire
280,	18	» du démon [4]	» du démon [3]

Page	ligne				
280,	20	*Lisez*	pour le démon [5]	*Pour*	pour le démon.
286, n. l.	1	»	quelques témoignages tirés des actes	»	professions manifestée par les actes
371,	10	»	certain Grégoire	»	un certain Georges
388, n. l.		»	év. Schoenemann	»	ev. Schonemann
551,	14	»	Du côté de nos adversaires, on	»	En contradiction avec ceci, on
585,	9	»	*Philosophumena*, vraisemblablement par le fait du pape	»	*Philosophumena*. C'est probablement le pape.
591,	15	»	Florence (1419)	»	Florence (1475)
616, n. l.	5	»	in Ps. 146	»	in Ps. 156
634,	12	»	au témoignage d'Origène [1] une	»	au témoignage d'Origène une
672, n. l.	11	»	potius utantur	»	potius utentur
679, n. l.	15	»	mariage des païens et des Juifs a été considéré par les Pères comme	»	mariage des chrétiens a été considéré par les Pères comme
681			*la note 1 doit être rattachée au mot* interdit l. 7.		
688			*la note 2 doit être rattachée au mot* Innocent I[er] l. 25.		
689			*la note 1 doit être numérotée 3 et rattachée au mot* Léon I[er] p. 688 l. 26.		
689			*la note 2 doit être numérotée 4 et rattachée au mot* conciles p. 688 l. 27.		
689			*la note 3 doit être numérotée 1 et rattachée au mot* latine p. 689 l. 6 ; les autres appels doivent être effacés.		
693,	24		et saint Augustin	»	et saint Basile.

Tome IV

8,	20	*Lisez*	particulier, à savoir	*Pour*	particulier à savoir
16,	25	»	Cependant les forces chimiques	»	Les forces chimiques
16,	27	»	composés, trouvent moins une explication péremptoire.	»	composés ne trouvent pas une explication plus péremptoire.
29,	18	»	général ; la perception sensible au	»	général ; sensible la perception au
31,	34	»	saint Rémy d'Auxerre	»	Saint-Rémy d'Auxerre.
32,	16	»	elles-mêmes	»	elle-mêmes
32,	23	»	trouve exposé	»	trouve exposée

Page	ligne				
32,	24	*Lisez*	*Roscelinum*, comme étant la doctrine de Roscelin, à savoir que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne doivent pas être considérés en Dieu seulement comme personnes distinctes, mais aussi comme des substances et des essences distinctes, que l'unité de l'essence divine proclamée dans le symbole de saint Athanase doit être prise pour l'égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit.	*Pour*	Roscelinum, en rappelant l'égalité du Père, du Fils et du saint-Esprit.
48, n. l.	2	»	sit de eo	»	sit e eo
56,	27	»	soutint la doctrine	»	nia la doctrine
74,	13	»	de pensée jusque-là inconnue	»	de pensées jusque-là inconnues
79,	22	»	D'accord avec Platon, Aristote	»	D'accord avec Platon ; Aristote
81,	21	»	sont plus nettement	»	sont nettement
103,	3	»	l'objet connu	»	l'objet contenu
106,	14	»	à laquelle seule	»	à qui seule
117,	8	»	multiplicatorum	»	multiplicarum
121,	20	»	subtile jusqu'à	»	subtile jusqu'à
124,	17	»	les *species expressae*[2]	»	les *species expressae*
137,	15	»	praeambula fidei	»	praeambulae fidei
142,	6	»	pourrait prétendre	»	pourrait préendre
143,	6	»	ce scepticisme	»	ce septicisme
151, n. l.	5	»	*Kempen* de Hirsch (Berlin 1873)	»	*Kempen*, (Berlin 1873)
155, n. l.		»	de *Possest*	»	de Posses
168, n. l.	1	»	*Itinerar.*	»	Hincmar.
180,	21	»	ainsi appelée	»	aussi appelée.
189,	19	»	leur connaissance	»	leur connaissance
193,	19	»	Filio et Spiritu	»	Filio et spiritus
193,	25	»	omnino res	»	ommino res
206,	n. 1	»	*Controv. theol.* IV, p. 62	»	Controv. theol. IV, p. 26
208, n. l.	4	»	esse, scilicet	»	esse, scilice
223,	n.	»	Reportt. *l.* 2 dist.	»	Reportt l. 2 dist.
232,	30	»	En ce sens	»	En sens

Page	ligne				
276,	17	*Lisez*	memoria, intellectus, voluntas	*Pour*	memoria intellectus voluntas
276,	18	»	vers Dieu, l'objet	»	vers Dieu l'objet
276,	22	»	image du Verbe	»	image du Verbe *Logos*.
301,	n. l. 1	»	c. 38	»	c. 384
314,	5	»	l'avait enseignée ainsi que saint Thomas sont élève à s'en écarter dans sa Somme de la théologie et à	»	l'avait enseignée, à la rejeter..... et à
338,	10	»	des Anges est	»	des mauvais Anges est
385,	n. l.	»	esse, et homo	»	ess
398,	11	»	le Maître des Sentences	»	les Maître des sentences
425,	n. l. 1	»	quod hac positione	»	quod hoc positione
449,	15	»	bien imparfaite	»	bien imparfaites
463,	8	»	influence nécessitante	»	influence nécessaire
463,	10	»	inconvenance et antipathie, mais	»	inconvenance (*incongruentiam*), mais
483,	5	»	homme a pu, grâce	»	homme a, grâce
483,	6	»	adresser à	»	adressé à
489,	11	»	les privilèges du corps glorifié	»	les privilèges de la vie glorifiée
489,	13	»	c'est-à-dire l'exemption de la souffrance	»	c'est-à-dire la liberté de souffrir et
504,	n. l. 11	»	iterum actus sui	»	iterum actu sui
509,	12	»	à l'autre point	»	à un autre point
517,	11	»	hommes ont perdu	»	homme sont perdu

Tome V

Page	ligne				
1,	14	»	pour le mettre	»	pour la mettre
16,	2	»	corps seulement pendant	»	corps pendant
16,	28	»	l'homme, elles	»	l'homme, ils
18,	9	»	*vis ad motum*	»	*vis ad modum*
19,	n. l. 7	»	enim ipse	»	enim ipsa
19,	n. l. 8	»	parte qua	»	parte quo
29,	12	»	concupiscible et irascible	»	concupiscibile et irascibile
31,	29	»	donc divisible	»	donc indivisible
37,	n. 3	»	qu. 75 a. 9.	»	qua 7. 5. 7.
42,	3	»	de ses	»	de leurs
64,	9	»	*Anima rationabilis*	»	*Animae rationalis*
80,	29	»	le connaître	»	la connaître
85,	4	»	ipsum tendendo	»	ipsum tendendum
88,	n. l. 7	»	hominis divinitus	»	hominis divinitas

Page	ligne				
91,	n. l. 6	»	fuisset improportiabiliter	»	fuisset impotentiabiliter
98,	n. l. 2	»	debitum justitiae	»	debitum justitia
101,	n. l. 1	»	ostendendum magnitudinem	»	ostendendum magnitudinis
101.	n. l. 5	»	erat ipse	»	erat ipsa
108,	16	»	que sans cette	»	que dans cette,
109,	18	»	était atteinte	»	était tranchée
110,	n. l. 9	»	justitiae carentia, merito	»	justitiae, merito
114,	18	»	irait infecter	»	irait infester
115,	n l. 10	»	peccatum humanum; ita peccatum originale	»	peccatum originale
117,	16	»	et de l'harmonie	»	et l'harmonie
117,	n. l. 4	»	hoc perderetur	»	hoc penderetur
120,	n. l. 3	»	omnis actio	»	omni actio
121,	n. l 2	»	ex nihilo	»	ex digito
121,	n. l. 9	»	et poenae	»	et poena
122,	n. l, 2	»	ad hoc quod	»	ad hoc : quod
133,	13	»	de celui qui a été conçu par Marie	»	de la conception de Mari
136,	n. l. 16	»	longe exspectetur	»	longe expectatur
139.	n. l. 1	»	sed beata	»	sed beate
140,	15	»	quod contingit	»	quod contigit
153,	8	»	malos propter	»	malo propter
160,	9	»	la grâce le	»	la volonté
160,	11	»	elle devait	»	il devait
163,	n. l. 1	»	aeternae	»	aeterna
163,	n. l. 5	»	quasi viva	»	quasi vita
164,	n. l. 9	»	de illo	»	illo
164,	n. l. 10	»	nullum compellit	»	nulla compellit
164,	n. l. 12	»	suo vitio	»	suo, vitio
164,	n. l. 12	»	perseveraverint	»	persevaraverint
175,	22	»	Hincmar ne	»	Hinemarine
175,	n. l. 8	»	spiritibus refugis	»	spiritibus refugi
177,	30	»	La seconde	»	Le second
177,	31	»	de la première	»	du premier
179,	n. l. 10	»	spe. Per fidem enim et spem praedictos operatur actus. Diligendi vero actum per se tantum	»	spe tantum
183,	n. l. 4	»	perficitur,	»	perficetur ; ut
183,	n. l. 7	»	sic totum ex illa	»	sic totum ex illo
184,	16	»	operationem et	»	rationem et
185,	12	»	infuse et die	»	infuse die

Page	ligne				
186,	6	*Lisez*	dicuntur habitus virtutum	*Pour*	dicuntur virtutum
187,	5	»	agere complectitur	»	agere complecitur
206,	n. l. 8, 9	»	ut finaliter peccator et tunc just-vult	»	est vuelt
207,	11	»	quelques-unes	»	quelques uns
208,	7	»	importance à cette	»	importance cette
210,	10	»	maculam incurrerunt illas etiam quae post contractam peccati maculam vel	»	maculam vel
213,	n. l. 3	»	ipsam essentiam Dei	»	ipsam Dei
214,	12	»	contemplent pas	»	contemplent par
214,	n. l. 9	»	nude, clare	»	munde, clare
217,	7	»	elle est rendue	»	il est rendu
217,	9	»	elle sera fortifiée et élevée	»	il sera fortifié et élevé
218,	4	»	comme, par analogie, dans	»	comme par analogie dans
219,	n. l. 5	»	prima causa est	»	prima causa es
223,	8	»	éprouveront d'autant plus	»	éprouvent encore plus
223,	9	»	enfer que c'est	»	enfer quand c'est
229,	n. l. 8	»	est infernus	»	est internus
230,	n. l. 4	»	suffragia vivorum	»	suffragia virorum
236,	26	»	ces questions particulières	»	questions particulières
240,	14	»	au même endroit	»	en même endroit
241,	n. l.	»	ut esset	»	ut esse
252,		les *lignes 7 et 6 ont été interverties*			
253,	22	*Lisez*	Λαός	*Pour*	Δαός
255,	31	»	aussi accessoire que	»	aussi nécessaire que
257,	10	»	étendu développé jusqu'à la communion des	»	étendu jusqu'à la communauté des
258,	5	»	instituer de nouveau	»	d'instituer de nouveau
258,	6	»	ou donner	»	ou de donner
259,	12	»	il est conféré	»	elle est conférée
260,	4	»	Valladolid en	»	Valladoli en
265,	2	»	C'étaient là	»	C'était là
266,	28	»	contre elles	»	contre elle
272,	19	»	« Quand un	»	Quand un
275,	n. l. 8	»	et omnis	»	et omnia
279,	n. l. 6	»	per quem ea	»	per quam ea
282,	n. l. 3	»	Torquemada	»	Turrecremata
285,	n. l. 1	»	Et si quaeras	»	Etsi quaeres
285,	n. l. 4	»	articulo, dico	»	articulo. Dico

Page	ligne				
287,	36	*Lisez*	et les Romains	*Pour*	et des Romains
288,		*la note 2 est à numéroter 1 et à rattacher au mot* ecclésiastique p. 289, l. 11			
290,	1	*Lisez*	sous la dépendance de	*Pour*	sous l'indépendance de
293, n. l.	1	»	praeest	»	prae est
298,	16	»	contre elles	»	contre elle
303,	16	»	L'Occident fut	»	L'Orient fut
303.	26	»	aussi en Occident	»	aussi en Orient
305.	13	»	la vraie foi [1]	»	la vraie foi
805,	23	»	décrets[2], en	»	décrets en
308.	16	»	mars 965	»	mars 905
312.	17	»	avait toujours été	»	avait toujours été
313, n. l.	1	»	Grégoire VII	»	Grégoire VIII
315.	1	»	provoquées à la fin du XI[e]	»	provoquées au XI[e]
316,	7	»	Hujus culpae	»	Huju culpaae
320. n. l.	9	»	qui est sub	»	qui et sub
320, n. l.	11	»	Papae qui	»	Papa qui
327, n. l.	5	»	hoc super eandem	»	hoc eandem
328, n. l.	11	»	et favet	»	et favit
330, n. l.	18	»	quod sit unus	»	quod si unus
335,	7	»	durable sans	»	durable dans
335,	10	»	*plenitudinem*	»	plenitudem.
336, n. l.	2	»	participare	»	participari
336, n. l.	6	»	sicut in sua	»	sicut in suæ
339,	18	»	dans le pape, le privilège	»	dans le privilège
339, n. l.	18	»	quia optimum	»	qui optimum
345.	8	»	dès le commencement, la	»	dès les commencement la
345,	23	»	haut à propos des fins dernières ; le	»	haut ; à propos des fins dernières ; le
346,	1	»	Clément VI	»	Clément XI
348,	16	»	27 Juin 1398	»	27 Juin 1498
348,	35	»	Ils ne l'avaient pas seulement	»	Il l'avaient seulement
351,	34	»	décisive sur	»	décisive, sur
355,	30	»	devrait aussi	»	devait aussi
360,	14	»	*juris, dignitatis*	»	*juris dignitatis*
362, n. l.	3	»	secunda est	»	secunda et
368,	5	»	de Bâle sont	»	de Bâle, sont
372,	29	»	que nous voyions	»	que nous voyons
372, n. l.	1	»	sunt omnes	»	sunt, omnes
374, n. l.	2	»	praelatorum ecclesiae	»	praelatorum ecclesia
375,	18	»	évêques immédiatement par le Christ d'abord dans	»	évêques par le Christ ensuite dans

Page	ligne				
379, n. 1.	4	*Lisez*	ipsi filii se	*Pour*	ipsi se
379, n. 1.	7	»	non placent	»	non placet
383,	13	»	qui étaient demeurés fidèles dans tous les les pays :	»	qui dans le pays étaient demeurés fidèles.
388,	6	»	d'un sacrement	»	d'un sauveur
391,	4	»	pour l'homme d'abord	»	pour lui même d'abord
391,	20	»	, avant la pleine	»	avec la pleine
395, n. 1.	2	»	s. q. d.	»	s. q. a.
395, n. 1.	3	»	baptismum,	»	baptimus
398,	30	»	désignés sous	»	désignée sous
399,	4	»	la *res sacramenti*	»	le *res sacramenti*
403,	17	»	de l'âme, et des	»	de l'âme et des
404, n. 1.	3	»	confirmationis non sunt	»	confirmationis sunt
406,	11	»	l'ordinand à	»	l'ordinant à
406,	17	»	genitae, roboratae	»	genitae roboratae
406,	29	»	n'a pas besoin	»	n'a besoin
407,	26	»	confession de laquelle	»	confession en vue de laquelle
408,	24	»	son siège	»	son prestige
410,	24	»	manière intermittente	»	manière ininterrompue
414, n. 1.	1	»	alia vero tria	»	alio vel tria
415,	10	»	s'il l'a déterminé dans ses parties	»	s'il les a déterminés dans leurs parties
416,	11	»	*potestas*	»	*postestas*
416,	14	»	Christ n'ait	»	Christ ait
416,	27	»	*auctoritatis, excellentiae*	»	*auctoritates excellentiae*
419,	18	»	externa et interna	»	externa et externa
420,	15	»	n'a sa signification	»	n'ont leur signification
421,	22	»	Il précise	»	Il précisa
423,	28	»	une intention intérieure	»	une intention extérieure
424,	4	»	*in specie*	»	*in species*
424,	11	»	il soit fait	»	elle soit faite
424,	13	»	revête, suivant	»	revêt suivant
424, n. 1.	1	»	ut ordinati	»	ut ordinatus
429,	3	»	un Baptême au nom de Jésus ne peut pas plus	»	un Baptême au nom de Jésus ne peut plus
431,	14	»	détruit la dette par un de ses effets et par l'autre prépare et dispose l'âme au bien	»	détruit au bien
432, n. 1.	7	»	perficiendam	»	perficendan

Page	ligne				
435,	11	*Lisez*	et celui de la	*Pour*	et la
435,	12	»	différent	»	différent
438, n. l.	5	»	quantam vim	»	quantum vim
441,	15	»	absolument le même chez tous	»	absolument chez tous
441,	18	»	Bonaventure [2] revient	»	Bonaventure revient
442,	13	»	rémission de tous les péchés, mais non la rémission de toutes	»	rémission de toutes
447,	17	»	sans la foi	»	dans la foi
447, n. l.	7	»	non recipit	»	non recepit
453,	31	»	par l'Evêque	»	par l'Evangile
457.	9	»	il doit	»	elle doit
457,	12	»	ils exigent	»	elles exigent
457, n. l.	4	»	per quam gratia	»	per gratia
461,	9	»	les moins équivoques	»	les plus équivoques
465,	17	»	Paschase 1.	»	Ratramne 1.
465, n. l.	5	»	fidelium sacrificium corporis	»	fidelium corporis
466,	5	»	resté du pain	»	resté pain
465,	15	»	une matière	»	une manière
465,	19	»	se transformait	»	se transforme
468,	2	»	que dans la	»	que sans la
469,	4	»	*sanguine Domini*	»	*sanguine Dei*
469, n. l.	9	»	substantiae et personae	»	substantiae personae
470.	22	»	pas la	»	pas implanté la
471.	1	»	quoiqu'il reçoive pour son châtiment ce qu'il reçoit (1).	»	quoiqu'il la reçoive pour son châtiment (1).
473,	32	»	contestait non seulement la	»	contestait la
474. n. l.	2	»	et édité	»	est édité
474, n. l.	6	»	Domini n.	»	Dominin
477,	6	»	transsubstantiation	»	transsubstantation
478,	28	»	transformation au corps	»	transformation du corps
479,	30	»	ils paraissaient	»	ils paraissent
481,	15	»	inaltérée de la substance du	»	inaltérée des espèces
481,	27	«	corps du Christ dans	»	corps dans
482,	12	»	du pain et	»	du corps et
489,	25	»	mon corps ».	»	mon corps.
499, n. l.	7	»	fiat illud	»	fit illud.
503,	14	»	Scot la trouve	»	Scot le trouve
505,	23	»	de la transsubstantiation	»	de transsubstantiation
509,	8	»	du concile de	»	des conciles de

Tome VI

Page	ligne				
10,	14	*Lisez*	de la société, régnaient	*Pour*	de la société régnaient
11,	4	»	entra au	»	entre au
16,	25	»	de Cuse	»	de Cus
26,	11	»	Ainsi c'est	»	Aussi c'est
33,	28	»	Diégo Ruiz	»	Didace Ruiz
34,	26	»	de la culture intellectuelle, l'Espagne	»	de la civilisation, l'Espagne
54,	35	»	de la noétique et	»	de la métrique et
60,	4	»	dans tel autre.	»	dans tel autre ?
62,	n. l. 2	»	qua Deus	»	quam Deus
64,	5	»	prévision des	»	précision des
66,	3	»	pour un acte libre	»	pour acte un libre
66,	n. l. 10	»	contingentes	»	contingente
67,	19	»	d'elles-mêmes ; elles	»	d'elles-mêmes elles
74,	n. l. 3	»	sufficientem	»	ufficientem
83,	1	»	libres réellement futures ont	»	libres, réellement futures, ont
107,	9	»	dernière et la volonté	»	dernière et de la volonté
109,	19	»	d'après lui	»	pour lui
109,	21	»	abstraite et moins soucieuse	»	abstraite se soucie moins
109,	22	»	pensée avait analysé	»	pensé et a analysé
118,	n. l. 4	»	*der neuern Philosophie*	»	*der neun Philosophie*
132,	4	»	être reconnus	»	être reconnue
135,	19	»	être enseignées	»	être enseignés
157,	25	»	un *posse non peccare*	»	un *non posse peccare*
162,	n. l. 1	»	Disp 79, n	»	Disp. 78, n
173,	n. l. 1	»	36, sect. 1	»	36, sed. 1
194,	27	»	vel poterant	»	vel proterant
194,	n. l. 8	»	sanctum, et	»	sanctum
195,	n. l. 1	»	sine peccato,	»	sine peccato :
208,	25	»	par l'ascèse	»	par l'acèse
229,	30	»	in qua (sc. justitia) conditus	»	in qua (sc. justitia conditus
234,	20	»	à l'état d'*habitus*	»	à l'état d'habitude
244,	20	»	antérieure.	«	antérieures
246,	16	»	réformés admettaient	»	réformés, admettaient
251.	25	»	et de l'espérance	»	et l'espérance
252,	6	»	Rom, 1, 14	»	Rom, 1, 14
252,	16	»	amour naturel de Dieu	»	amour de Dieu naturel
261,	8	»	un lien physique	»	un bien physique
261,	9	»	un lien moral	»	un bien moral
266,	n. l. 3	»	in tali	»	n tali
296,	28	»	acte humain	»	acte humaine

Page	ligne				
307, n. l.	8	*Lisez*	deputandique illum	*Pour*	deputandi que illum
333,	11	»	les forces naturelles de l'homme	»	les forces surnaturelles de l'homme
360,	10	»	Il soutient que bien	»	Il soutient bien
363,	12	»	Le droit héréditaire	»	Le droit d'héréditaire
378,	1	»	être même une	»	être aussi une
389,	25	»	y souscrivirent	»	y souscrirent
390,	26	»	détail dans	»	détail, dans
408,	8	»	suite de Semler	»	suite de Semlers
414,	6	»	dépeint l'Eglise	»	dépeint de l'Eglise
416,	16	»	abolirent le sacerdoce	»	considèrent le sacerdoce
473,	31	»	Mais son	»	Mais on
476,	2	»	Dieu, ainsi	»	Dieu ; ainsi
479, n. l.	3	»	sed tantum	»	sed antum
499,	2	»	de l'infaillibilité du	»	de l'autorité du
509,	2	»	puissance terrestre	»	puissance naturelle
538,	20	»	qu'elle était universelle	»	qu'il était universel
538,	21	»	qu'elle s'étendait immédiate	»	qu'elle était aussi qu'il s'étendait qu'il était aussi immédiat.
538,	22	»	qu'elle pouvait être mise	»	qu'il pouvait être mis
539,	28	»	et de la	»	et la
567,	8	»	ministre ordinaire	»	ministre extérieur
597,	32	»	chez le prêtre	»	chez l'évêque
597,	33	»	chez l'évêque	»	chez le prêtre
621,	7	»	suite de laquelle	»	suite duquel
622,	20	»	hautement vraisemblable	»	hautement invraisemblable
636,	28	»	est identique	»	est indentique
646,	4	»	*uxorem II, in fine*	»	*uxorem II in fine*

INDEX ALPHABÉTIQUE [1]

A

Aaron, — I, 588.
Abderrhaman, — IV, 55.
Abélard, — IV, 33 ; vie 41 ; les universaux, 43 ; n'a pas lu les philosophes grecs, 67 ; la volonté en Dieu, 218 ; la Trinité, 243 ; christologie, 386 ; sotériologie, 483 ; péché originel, V, 104 ; l'inspiration, 279.
Abélard de Bath (bénédict.), IV, 67.
Abraham (sein d'), — V, 229.
Abraxas, — I, 259.
Absolution, partie de la Pénitence, — V, 524. Voir : **Pénitence**.
Abulace, phil. arabe — IV, 58.
Acacius, év. de Béroé, — II, 496.
Acacius, év. de Césarée, — II, 193, 207.
Acacius, év. de C. P. — II, 546, 552 ; III, 408, 409.
Académiciens, (philosophes), — II, 76, 77.
Acéphales, hér., — II, 546.
Actistètes, hér., — II, 551.
Adam, premier homme, — I, 350 ; son péché d'après saint Paul, 350, 355 ; Clément d'Alexandrie, 489 ; Athanase, III, 37 ; Basile 45 ; Grégoire de Nazianze, 47 ; Grégoire de Nysse 53 ; Jean Chrysostome, 62 ; Cyrille d'Alexandrie, 68 ; Baïus, VI, 24. Voir : **Etat primitif** et **Péché originel**.
Adam (chan.), — IV, 389.
Adamites, hér., — I, 261.
Adelmann, — V, 472.
Adon (martyrologe d'), — V, 233.
Adoptianisme, — origine, IV, 358 ; représentants, 359 ; arguments, 361 ; réfutation, 364 ; en Allemagne, 389.
Adrien Ier p., — IV, 368.
Adrien II p., — II, 618 ; III, 327.
Adultère et indissolubilité du mariage, — I, 630. Voir : **Mariage**.
Aérius hér., III, 259, 648.
Aétius hér., — II, 37, 199, 208 ; III, 377.
Agapes, — III, 307.
Agathon, p., — contre les Monothélites, II, 11, 586, 611.
Agnoclès, hér., — II, 551.
Agobard, — V, 278.

(1) Card. = Cardinal ; Chan. = Chanoine ; Conc. = Concile ; C. P. = Constantinople ; Emp. = Empereur ; Ev. = Evêque ; Hér. = Hérétique ; Imp. = Impératrice ; P. = Pape ; Pr. = Prêtre ; Théol. = Théologien.

Agrippa Castor, hér., — I, 260.
Agrippin, év. de Carthage, — I, 746, 750.
Aguirre (card. d'), — V, 508.
Aix-la-Chapelle (conc. d'), — II, 319 ; IV, 365, 377.
Alain de Lille, — IV, 62.
Albert le Grand — introduit l'aristotélisme dans la Scolastique, IV, 74 ; œuvres, 75 ; théodicée, IV, 168 ; anthropologie, V, 25 ; état primitif de l'homme, V, 81 ; le péché 111 ; primauté du pape, 320 ; institution des sacrements, 414 ; l'Eucharistie, 494.
Albufaradosch Muhammed, — III, 130.
Alcala (univ. d'), — VI, 29.
Alcibiade d'Apamée, — I, 247.
Alcuin. — Le *Filioque*, II, 318 ; l'école palatine IV, 23 ; l'Adoptianisme, 360 ; la primauté du pape, V, 304.
Alembert (d'), — V, 113.
Alexandre pr., — I, 215.
Alexandre év. d'Alexandrie, — I, 209 ; III 645.
Alexandre II, p., — V, 474.
Alexandre III, p., — IV, 392 ; V, 315.
Alexandre V, p., — V, 274, 349.
Alexandre VI, p., — V, 382.
Alexandre VII, p., — I, 463 ; VI, 287, 387, 389.
Alexandre VIII, p., — VI, 506.
Alexandre de Halès, — philosophie, IV, 68 ; théodicée, 167, 208 ; Trinité 260 ; christologie, 400 ; anthropologie, V, 7. 10 ; état primitif, 72 ; péché, 106 ; primauté du pape, 320 ; institution des sacrements, 414 ; le Baptême, 426, 431, 438 ; la Confirmation, 451 ; l'Eucharistie 482 ; la Pénitence 522 ; indulgences 530.
Alexandrie (conciles d'), — II, 207, 233, 296.
Alfarabi, phil., — IV, 57.
Algazel, phil., — IV, 58.
Alkendi, — IV, 57.
Almanius, théol., — V, 381.
Aloges hér., — I, 149.
Alpagos (André), IV, 57.
Alphonse de Castro, — VI, 495.
Alphonse de Liguori, — VI, 518, 536.
Alvarez, théol., — VI 276, 311, 319.
Amaury de Bène, — IV, 24, 71.
Ambroise hér., — I, 263.
Ambroise (s.) — virginité de Marie, I, 530 ; place dans la patristique, III, 104 ; eschatologie 352 ; primauté du pape 388 ; l'Eucharistie 547.
Ambrosiaster, — III, 529, 690.
Ame humaine, — sa nature d'après s. Augustin, III, 21 ; ses facultés 28, V, 42 ; forme du corps, IV, 24 : — Ame humaine de Jésus, d'après s. Justin, I, 275 ; Irénée 297 ; Tertullien, 302 ; Origène V, 332. Voir : **Jésus-Christ**, **Christologie**.
Ammien Marcellin, — III, 387, 682.
Ammon év., — II, 528.
Ammonius Sakkas, phil., — IV, 19.
Amolo, év. de Lyon, — V 150.
Amphiloque, év., d'Iconium, — I, 529 ; II, 503, 528.
Amsdorf, théol. protest., — VI 227.

Anabaptistes, hér., — VI, 416.
Anastase le Bibliothécaire, — III, 25, 413.
Anastase, emp., — II, 552.
Anastase p., — III, 293, 297, 395.
Anastase, pr., — II, 487.
Anastase le Sinaïte, — II, 548, — III, 579, 581.
Anathématismes du Ve conc. général de C. P., — II, 569.
Anatolius év. de C. P., — II, 542 ; III, 407.
Ancoratus, — II, 265.
Ancyre (conc. d'), — I, 205 ; II, 172, 205 ; III, 656, 659 ; V, 530.
André de Crète, — III, 189.
André év. de Samosate, — II, 498.
Angélologie – des Pères antén., I, xxxvi. existence des Anges I, xiii, II, 353 ; IV, 302 ; leur création I, xiii, xv ; II, 354 ; leur spiritualité 355, 360 ; IV, 303 ; principe d'individuation 309-314 ; facultés 320-329 ; élévation en grâce 331 ; fonctions et œuvres I, xix ; II, 372 ; IV, 337, 339 ; nombre, II, 362, 369 ; épreuve I, xxxviii ; II, 365 ; chute II, 368 ; IV, 335 ; châtiment I, xl ; II, 375 ; — Anges gardiens d'après les Pères antén. I, xli ; s. Augustin, II. 376 et s. ; s. Thomas, IV, 302 et s.
Angilram, év., — V, 290.
Anicet, p., — I, 663, 731.
Anne, mère de la s. V., — I, 527.
Anoméens, hér., — II, 205.
Anselme, — IV, 30, 32 ; place dans la patristique, 36 ; lutte contre nominalisme, 37 ; rapports de la foi et de la raison, 39 ; théodicée, 161 ; Trinité 233 ; le *Filioque*, 240 ; sotériologie, 466 ; état primitif, V, 68 ; péché, 94 ; prédestination, 177 ; primauté du pape, V, 317 ; la satisfaction, VI, 180, 186, 188.
Antechrist, — I, 410 ; III, 265.
Anthropomorphites, hér., — III, 289, 295.
Antidicomarianites, hér., — I, 319 ; III, 180.
Antinomiens, secte protest., — VI, 227.
Antioche (conciles d'), — I, 204, 205 ; II, 204, 208, 211, 213, 230 ; III, 372, 659 ; — école exégétique, II, 480 ; III, 459.
Antipater, — III, 297.
Antithesis de Marcion, — I, 266.
Antonin (s.) de Florence, — V. 378.
Aphthartodocètes, hér., — II, 551, 558.
Apelles, hér., I, 312.
Apocalypse, auteur, — I, 252, 405, 409, 522, 542, 545, 788.
Apocalypse apocryphe, — I, 403.
Apocalypse de Cérinthe, — I, 408.
Apocryphes (écrits), — I, 786 ; III, 448, 450, 454.
Apollinaire et **Apollinarisme**, — I, 460, 689 ; II, 421, 430 ; III, 3, 51.
Apologie d'Athénagore, — I, 112 ; de saint Justin, I, 422.
Apologistes (premiers), — I, 68.
Apostoliques, hér., — V, 265.
Apôtres, — leurs pouvoirs, I, 589, 593 ; infaillibilité, VI, 427 ; inspiration, 428.
Appelants, — jansénistes, VI, 392.

Aquariens hér., — III, 588.
Aquaviva, jés., — VI, 319, 321.
Arabes, — relations, IV, 55 ; V, 28.
Arcane, I, 648 ; III, 523, 535, 563, 592.
Archelaüs, év., — II, 323 ; III, 130.
Archidiacres, — III, 662.
Ariston, — I, 404.
Aristote, — II, 113, 117, 118 ; 157, 234 ; IV. 10.
Aristotélisme à l'Université de Paris, — IV, 79.
Arius et **l'Arianisme**, — origines, I, 207 ; combattu par Athanase, II, 133, 135 ; causes de son succès, 148 ; christologie, 394.
Ariens (semi-), — II, 202.
Arminiens, secte protest., — VI, 406, 655.
Arles (conciles d'), — I, XLVI, 314, 759, 769, 772 ; III, 238, 374, 642, 681 ; VI, 225.
Armonius, — I, 192.
Articles de 1682, — VI, 506.
Arnaud, jansén., — VI, 388.
Arnaud de Bresce, — IV, 43.
Arnaud de Reichersberg, — IV, 393.
Arnobe, — l'immortalité de l'âme, I, 417 ; les peines de l'enfer, I, 430.
Art chrétien, — III, 321.
Artémon, — I, 147, 148.
Ascesius, év. novatien, — I, 721, 723.
Astérius, — II, 219, 220.
Aterbius, — III, 289.
Astolphe, roi Lombard, — V, 299.
Athanase, (s.) — contre le sabellianisme, I, 199 ; contre les Ariens, I, 215 ; II, 133 et s. ; théodicée II, 28, 57 ; la création, 326, 328 ; christologie, II, 389 ; sotériologie, 148 ; le Saint-Esprit, 259 ; état primitif, III, 36 ; péché originel, 38, 39 ; baptême des hérétiques, I, 759, 761 ; Eucharistie, III, 538 ; le canon, I, 789 ; autorité de l'Eglise, III, 443.
Athénagore, — apologie, I, 112 ; millénarisme 406 ; la liberté 420 ; eschatologie, 431, 435 ; secondes noces, 701, III, 683.
Atticus, év. de C. P., — II, 503, 527.
Attributs de Dieu, — I, 30, 34. Voir : **Dieu**.
Attrition, — ses effets, V, 519. Voir : **Pénitence**.
Augsbourg (confession d'), — VI, 225, 408, 410, 415.
Augustin, (s.) — place dans la patristique, II, 68 ; théodicée 68 ; la connaissance de Dieu 90 ; ses attributs, 110 ; la Trinité 265 ; les théophanies 284 ; la création, II, 336 ; l'œuvre des six jours, 346 ; angélologie, II, 376 ; christologie, II, 459 ; sotériologie, 473 ; le Saint-Esprit, II, 313 ; immaculée conception de Marie, I, 310, 311 ; III, 179 ; nature de l'homme, III, 8 ; âme humaine, III, 21 ; son origine I, 459, 494 ; état primitif, III, 155 ; péché originel, 64, 160 ; ses suites, 155, 168, 171 ; nature du mal, 134 ; IV, 190 ; grâce et mérite, I, 520 ; III, 190 ; prédestination et réprobation, 209 ; V, 175 ; contre le millénarisme, I, 409, 411 ; ré-

surrection des corps, I, 479, 505; III, 273; V, 236; le salut de tous les hommes, III, 219; V, 157; béatitude du ciel, III, 276; l'Eglise, III, 333; son unité, 344; sa sainteté, 350; sa catholicité, 360; son apostolicité, 360; primauté du pape, 397; la tradition, 429; l'Ecriture, 436; les sacrements, 469; le Baptême, 480; ses effets, 491; baptême des hérétiques, I, 753, 758; la Confirmation, III, 521; l'Eucharistie, 558; la Pénitence, I, LVII; III, 616 et s.; l'Ordre, III, 666; le Mariage, 668; interprétation du *libellus repudii*, 687; le culte des saints, I, 542, 544; III, 308; — Influence au moyen âge, IV, 162; — Augustin et Aristote, II, 70, 71; — et Platon II, 68, 69; III, 31; — et le jansénisme, VI, 395.

Augustin, év. de Cantorbéry, — V, 303.

Augustinus (l') et les cinq propositions, — VI, 384, 385; condamnation 386.

Aurelius, év. de Carthage, — III, 227.

Autorité ecclésiastique d'après les Protestants. — VI, 413.

Avempace, phil. arabe — IV, 58.

Averroès, phil. arabe — IV. 58, 288, 345.

Avicebron, phil. ar. — IV, 66, 305.

Avicenne, — IV, 57.

B

Bach, — IV, 75, 392.

Bacon (Roger), — IV, 72.

Baïus et le Baïanisme, — V, 121, 207; VI, 240, 241, 261, 322, 362, 373, 383.

Bâle (conc. de), — V, 146, 361, 500.

Ballerini, — III, 293, 413.

Baluze, — II, 319.

Bañez, théol., — VI, 28, 195, 294, 378; grâce efficace et prédestination 308, 316, 317.

Baptême, — institution I, 612; chez les Pères : noms III, 477; matière 479; forme 481; effets 489; nécessité 494; ministre 498, 504; chez les Scolastiques : matière et forme V, 426; institution 429; effets 430; caractère 435; nécessité 441, 446; ministre 443; sujet 448; cérémonies 450; d'après le concile de Trente VI, 566; baptême de Jean III, 485; baptême des hérétiques I, 745, V. 444; des Ariens 499; des Manichéens 500; des Montanistes 500; des Marcionistes 501; des Protestants VI, 555.

Barach, — IV, 53.

Bardesanes hér., — I, 264.

Bari (conc. de), — IV, 240.

Barnabé (Epître de), — I, 64, 398, 404, 585.

Barnabites, — VI, 36.

Baronius, — VI, 38.

Barthélemy de Médina théol., — VI, 28.

Basile emp., — IV, 232.
Basile év. d'Ancyre II, — 214, 505.
Basile (s.) év. de Césarée, — I, 199 ; combat le millénarisme 409 ; résurrection des corps 479 ; virginité de Marie 529 ; baptême des hérétiques 761 ; théodicée, II, 40, 51, 57 ; Trinité 233, 236 ; la procession du Saint-Esprit, 305 ; la création, 325, 327, 330, 332 ; angélologie 361, 363 ; christologie et sotériologie, 445 et l'état primitif III, 41 ; la tradition, 426.
Basile, év. de Séleucie, — III, 314, 378.
Basilide, hér., — I, 116, 258, 260.
Basilisque, emp., — II, 546.
Basnage, — I, 712.
Baudouin, emp., — IV, 55.
Baur et son école, — I, 148, 650 ; II, 161, 164, 400, 425.
Bautain, — VI, 131, 467.
Beatus, abbé de Libana, — IV, 360.
Bède, — III, 658 ; IV 22.
Béguins hér., — V. 217.
Bélisaire, — II, 553.
Bellarmin, théol. jés., — III, 528 ; V, 480 ; VI, 36, 302, 320, 378, 432, 439, 452, 457, 487, 609.
Bellesheim, — VI, 23.
Bénédictins, — VI, 45.
Benoît XII, p., — V, 209, 345.
Benoît XIII, p., — V. 359 ; VI, 393.
Benoît XIV, p., — V. 234 ; VI, 41.
Bérenger, hér. — ses erreurs IV, 243 ; V. 285, 464, 472.
Bernard (s.), — contre Abélard, IV, 41, 50, 244 ; contre Gilbert de la Porrée, 193 ; — la primauté du pape, V, 317 ; — nombre des sacrements, 393 ; — sur l'immaculée conception III, 130.
Bernard de Chartres, — IV, 53.
Bernard de Tegernsée, — IV, 158.
Berruyer, jés., — ses erreurs, VI, 173.
Bérylle, év. de Bostra. hér., — I, 157, 333.
Béziers (conc. de), — II, 181 ; III, 375.
Biel, théol., — IV, 144 ; V, 379, 423.
Billuart, théol., — VI, 44, 318.
Bintherim, — III, 363, 622, 629, 684.
Biva, théol., — VI, 203.
Blotzer, — III, 370.
Boèce, — IV, 20, 227, 561.
Bollandistes, — VI, 43.
Bonaventure (s.), — caractère et place parmi les Scolastiques, II, 109 ; IV, 108 ; métaphysique, 109 ; théorie de la connaissance, 110 ; théodicée, 167, 175 ; doctrine trinitaire, IV, 262 ; la création, 294 ; christologie, 401 ; sotériologie, 491 ; anthropologie, V, 21, 108 ; sacrements, 414 ; Baptême, 428, 432, 441 ; Confirmation, 452 : Eucharistie, 489, et s. ; Pénitence, 522, 525 ; Ordre, 545, 547 ; primauté du pape, 535.
Bonald (de) phil., — VI, 129.
Bonfrère, théol. jés., — VI, 446.
Boniface II, p., — III, 246.
Boniface VIII, p., — V, 268, 341, 347 : VI, 500, 515.
Bonose, hér., — I, 319.
Bonosus, év., — III, 183, 393.

Bordeaux (conc. de), — V, 414.
Bossuet, — VI, 45, 207, 391, 505.
Bovillus, — IV, 158.
Branchereau, ontol., — VI, 134.
Brenz, théol. protest., — VI, 226.
Busch, — VI, 52.

C

Cabbalistes, — IV, 64.
Cabassut, théol., — III, 528.
Caïens, hér., — I, 657.
Caius, pr. rom., — I, 252, 403, 407, 550.
Cajetan, théol., — I, 145 ; V, 380 ; VI, 283, 284, 481.
Callixte I, p., — 157, 696, 750.
Callixte II, p., — V, 315.
Calixte, théol. protest.—VI, 409.
Calvin, — I, 650 ; III, 87 ; VI, 214, 221, 554.
Canon des Ecritures — d'après Eusèbe, III, 448, 453 ; Athanase, 449 ; Cyrille de Jérusalem, 449 ; Grégoire de Nazianze, 449 ; Hilaire de Poitiers, 450 ; Rufin, 450 ; le concile de Carthage, 451 ; Augustin, 451 ; le concile de Trente, VI, 420.
Canoniques et Deutérocanoniques (livres), — III, 450, 452.
Cano (Melchior), théol., — IV, 150 ; VI, 27, 432, 457, 461, 467, 482, 582, 606.
Cappenberg, hist., — V, 275.
Capréolus, théol., — I, 145 ; IV, 302, 464, 521 ; V, 148, 378, 457, 509, 535.
Cardinalat (origines du), — V, 351.
Carlostadt et l'Eucharistie, — VI, 558.
Carolins (livres), — III, 329.
Carpocrates hér., — I, 260.
Carpocratien hér., — I, 706 ; III, 323.
Carranza, théol., — IV, 150 ; VI, 27.
Carthage, (conciles de), — I, 517, 737, 746, 765, 766, 767 ; III, 179, 227, 228, 318, 412, 451, 512.
Cassien (s.), — III, 10, 151, 231, 232.
Cassiodore, — III, 387 ; IV, 22.
Castus Siccensis, — I, 747.
Cataphrygiens, hér., — I, 690.
Cathares, hér., — I, 773 ; V, 265.
Catharin, théol., — VI, 287.
Caulet, év., — VI, 505.
Cécilien, év., — I, 553, 771 ; III, 362.
Célestin, hér., — II, 487 ; III, 144, 228.
Célestin, p., — II, 487 ; III, 229.
Célestin V, p., — V, 355.
Célibat, — III, 668 ; VI, 578.
Celse, phil., — I, 70, 508, 551, 648, 785.
Cérinthe, hér., — I, 247, 250, 251, 403, 407, 409.
Césaire, év., d'Arles, — III, 244, 257 ; 587.
Cérulaire, év. de C. P., — IV, 233 ; V, 309.
Chalcédoine, (conc. de), — II, 13, 542, 567 ; III, 446, 533.
Charlemagne, — II, 319 ; III,

328 ; IV, 376 ; V, 289 ; 301, 302.
Charles VII, roi de France, — V, 501.
Chorévêques, — I, 774 ; III, 253, 659.
Christianisme et Judaïsme. — I, 51 ; — et le platonisme, 75 ; — et le philonisme, 86.
Christologie — d'après l'Ecriture sainte, I, 228 ; les Pères apostoliques 241 ; Justin 269 ; Irénée 283 ; Tertullien 299 ; Clément d'Alexandrie 320 ; Origène 324 ; Abélard IV, 386 ; Alexandre de Hales, IV, 400 ; Athanase, II, 389 ; Anselme, IV, 466 ; Augustin, II, 459 ; Basile, II, 445 ; Bonaventure, IV, 401 ; Clément d'Alexandrie, I, 320 ; Cyrille de Jérusalem, II, 402 ; Cyrille d'Alexandrie, II, 516 ; Duns Scot, IV, 452 ; Grégoire de Nazianze, 442 ; Grégoire de Nysse, 449 ; Henri de Gand, IV, 651 ; Pierre Lombard, 394 ; Thomas d'Aquin, 415.
Chrysologue (Pierre), év. Ravenne, — III, 408.
Chrysostome (s. Jean), — la sainteté de Marie, I, 529 ; angélologie, II, 357 ; état primitif, 61 ; dyothélisme, II, 596 ; péché originel, III, 64, 67 ; la grâce, 91 ; la tradition, 428 ; l'inspiration des Ecritures, 457 ; l'Eucharistie, 549 ; le *libellus repudii*, 684 ; la primauté du pape, 395.
Circuminsessio personarum, — II, 272 ; IV, 275.
Clément d'Alexandrie, — théodicée, I, 136 ; la Trinité, 143 ; christologie, 320 ; anthropologie, 483 ; l'Eglise et les sacrements, 702 et s. ; rapports avec philosophie ancienne, 137.
Clément de Rome, — I, 55, 243, 632, 790.
Clément II, p., — V, 309.
Clément V, p., — V, 344.
Clément VII, p., — V, 346.
Clément VIII, p., — V, 459. VI, 320.
Clément IX, p., — VI, 390.
Clément XIII, p., — VI, 530.
Clément XIV, p., — VI, 53, 390, 531.
Clémentines (les), — I, 249.
Cléomène, hér., — I, 153.
Collins, — VI, 113.
Collyridiens, hér., — III, 315, 506.
Communicatio idiomatum, — I, 339 ; II, 325 ; IV, 409, 439, 525, 559.
Communion des saints, — V, 229.
Communion sous une seule espèce, — VI, 569.
Compiègne (conc. de), — III, 505.
Conceptualisme, — IV, 34.
Conciles. — Leur autorité, III, 442 ; droit de les convoquer VI, 457 ; — pléniers, III 443 ; particuliers, VI, 457.
Concordat de 1516, — VI, 502.
Concupiscence — nature et effets, I, 358 ; d'après Hilaire, III, 100 ; Ambroise, 107 ; Pélagiens, 155 ; Augustin, 155, 163, 165, 171 ; s. Thomas, V, 117 ; Baïus, VI, 257.

Confession — à l'origine, I, 644 ; d'après s. Irénée, I, 667 ; Tertullien, 686 ; Origène, 713 ; s. Cyprien, 726 ; les Scolastiques, V, 520, 522; le concile de Trente, 572 ; voir : **Pénitence**.

Confirmation, — institution, I, 613 ; noms, III, 511 ; — d'après Cyrille de Jérusalem, 513 ; constitutions apostoliques, 516; Hilaire, 517 ; Jérôme, 517 ; Augustin, 521; Denis l'Aréopagite, 523 ; conciles, 526 ; ministre, 528 ; matière et forme, 533 ; — chez les Scolastiques : institution, V, 451 ; effets, 454 ; ministre, 454 ; — d'après concile de Trente, VI, 567 ; matière et forme, 595, 596 ; ministre, si un prêtre peut la conférer, 596, 597.

Congrégation de Auxiliis, — VI, 318.

Congrégation de Saint-Maur, — principaux membres, VI, 46.

Connaissance, (théorie de la), — chez Albert le Grand, 85 ; Thomas, 88 ; Bonaventure, 110 ; Henri de Gand, 112; Duns Scot, 123 ; Guill. Occam, 140 ; Nicolas de Cuse, 155.

Conon, év. de Tarse, — III, 302.

Constance (conc. de), — V, 207, 277, 357, 510 ; VI, 4, 500.

Constance, emp.. — II, 21, 194, 206, 207.

Constans, emp., — II, 232.

Constans II, emp., — II, 593 ; son *Typus*, 607.

Constantin, — I, XLVI, 215, 553 ; II. 8, 12, 211.

Constantin Copronyme, emp., — III, 326.

Constantin Pogonat, emp., — III, 410, 527.

Constantinople (conciles de), — I, 761 ; II, 12, 13, 194, 232, 264, 303, 443, 531, 534, 564, 568, 593, 613 ; III, 4, 5, 299, 326, 415, 446, 447, 504 ; IV, 232 ; V, 3.

Constitutions apostoliques, — I, 539 ; III, 263, 502, 516, 590, 662.

Consubstantialité du Fils et Rédemption, — II, 148 ; — et unité de Dieu, II, 155 ; voir : **Homousie** et **Jésus-Christ**.

Contrition, — effets, V, 517 ; qualités, 519; voir : **Pénitence**.

Coracion hér , — I, 408.

Corneille p., — I, 720, 722, 730 ; III, 662, 511, 644, 655.

Cornet, théol., — VI, 385.

Cousin, phil., — IV, 21, 41.

Coustant, bén., — I, 761, 769; III, 388.

Créatianisme, — I, 460, 462 ; chez les Pères, III, 7.

Création, — d'après la Genèse I, V ; devant la philosophie XXVI ; dans les premiers symboles et les premiers Pères, XXVII ; Clément d'Alexandrie, XXXIV ; Origène, XXXIV ; gnostiques, 120 ; saint Irénée, 134 ; chez les Pères, II, 322 et s. ; *ex nihilo*, II, 324 ; son but final, 330 ; chez s. Augustin, 336 et s. ; création du premier homme d'après s. Thomas, V, 57, 340 et s.

Critobolus, hér., — III, 122, 125, 126.

Croisades et papauté, — V, 315.

Cyprien (s.), — le péché originel, I, 517; la grâce, 518; prière pour les morts, 538, 539; culte des saints, 552; — et les *Lapsi*, 719, 721, 725; le Baptême des hérétiques, I, 761; III, 511.
Cyriaque, — I, 516.
Cyrille d'Alexandrie (s.) — la sainteté de Marie, I, 529; contre Apollinaire, 433; le Saint-Esprit II, 309; contre Nestorius, 495, 497, 502, 518; Cyrille et Eutychès, 532; Cyrille et le dyothélisme, 595; christologie, 516, 520; terminologie trinitaire, 517; l'état primitif, III, 67; la grâce sanctifiante, 246; eschatologie, 252; la création, 330. prière pour les morts; 258; — la primauté de l'Eglise romaine, 403; la tradition, 428; l'Eucharistie, 573.
Cyrille de Jérusalem (s.) — prière pour les morts, I, 539; le canon, 789; théodicée, II, 36; doctrine trinitaire, 193; christologie et sotériologie, 402: le péché originel, III, 33; la tradition, 424; l'autorité de l'Eglise 436; la Confirmation, III, 513.
Cyrille de Scythopolis, — III, 298.
Cyrus, év. de Phasis, — II, 572.

D

Dallée, — I, 539.
Damase, p., — II, 259; III, 382, 388, 389.
David, — I, 488.
David de Dinant, — IV, 24, 71.
David Jehuda, — IV, 67.
Dèce, emp., — I, 538.
Déisme au XVIIIe s. — VI, 113.
Délectation victorieuse d'après Jansénistes, — VI, 395.
Démétrius, év. d'Alexandrie, — III, 671.
Démon, — I, XVIII, XX.
Denifle, — VI, 25.
Denis, p., — I, 191, 193.
Denis d'Alexandrie, — I, 155; contre Sabelliens 191; lettre à Armonius, 192; la Trinité, 196; contre les millénaristes, 408; querelle baptismale, 742, 771.
Denis l'Aréopagite, — II, 17, 49, 109, 272, 363, 370, 548, 594; III, 139, 143, 249, 525, 630, 663; IV, 51.
Denis, év. de Corinthe, — I, 67, 696.
Denis le Chartreux, — IV, 146, 290, 302, 351; V, 148.
Denis le Petit, — III, 393; V, 290.
Descartes, — VI, 104, 109, 132.
Deutéro-canoniques (livres), — I, 782.
Deutsch, — IV, 42.
Diaconat, — III, 660.
Diaconesse, — III, 506.
Diacres (origine des), — I, 596; fonctions, III, 661.
Dialectique dans théologie, — IV, 243.
Dichotomie dans l'homme, — II, 445, 463; V, 8.

Diderot, — VI, 113.
Didier, roi Lombard, — V, 299.
Didyme, — I, 689.
Didyme d'Alexandrie, — III, 287.
Dieringer théol., — VI, 190.
Dieu, — fin du monde, I, VIII, connaissable, I, 27 ; II, 19 ; incompréhensible, 37 ; sa spiritualité, 60 ; immensité, 61, 117; éternité, 62, 110; — comment connu et prouvé d'après s. Augustin, 90; s. Justin, I, 90 ; Irénée 116; Clément d'Alexandrie, 136 ; Tertullien, 161 ; Origène, 175 ; Athanase II, 27 ; Cyrille de Jérusalem, 36 ; Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, 37 et s. ; s., 56 et s. ; — omniscient, 127 ; preuves de son existence, s. Anselme, IV, 161, 174 ; Pierre Lombart, 167 ; Alexandre de Halès, 167, 174 ; Bonaventure, 167, 174 ; Albert le Grand, 168, 178 ; Thomas d'Aquin, 170, 179 ; Duns Scot, 173, 182, d'après les Scolastiques : Anselme, IV, 183 ; — simplicité, d'après Gilbert de la Porrée, 190, 191 ; Albert le Grand, 194 ; Alexandre de Halès, 194 ; Bonaventure, 194 ; Henri de Gand, 194 ; Denis le Chartreux, 195 ; s. Thomas, 196, 197 ; Duns Scot, 202 ; — science et futurs libres, d'après Pierre Lombard, 207 ; Alexandre de Halès, 209 ; s. Thomas, 211 ; Molina, 214 ; Duns Scot, 214 ; — sa volonté d'après les Scolastiques, 215 ; liberté, 217 ; d'après s. Thomas, 220 ; Duns Scot 221 ; justice, IV, 224, miséricorde, 225 ; Providence, 353, — la *scientia media*, VI, 57 ; — justice d'après théologiens postérieurs au concile de Trente : Suarez, VI, 92 ; Ripalda, 94 ; *Salmanticenses*, 95 ; liberté, 103.
Ditterici, — IV, 57.
Diodore de Tarse, — II, 17, 480, 559.
Diognète (lettre à), — I, 65, 245, 396, 399, 401, 425.
Dioscore, le monophysite, — II, 520 ; 532.
Dioscore év. d'Alexandrie, — II, 438, 539.
Diospolis (conc. de), — III, 227.
Diptyques, — III, 263.
Dittrich, — VI, 20, 36.
Divorce, — I, 629 ; voir : **Mariage**.
Docétisme, — I, 55, 242, 301, 638.
Doellinger, — I, 708, 748 ; II, 579, 617 ; III, 678.
Dogme (vraie notion), — I, 1, 3.
Dogmes mixtes, — I, 27.
Dogmes (Histoire des) et Dogmatique, — IV, 7, voir : **Histoire**.
Dolcino, — I, 412,
Dominique (s.) — V, 267.
Dominis (erreurs de), — VI, 487.
Donat, év., — I, 771.
Donatien (schism.), — I, 770.
Donatistes, — I, 751 ; III, 349, 351, 352, 368, 394, 468, 646, 656, 666.
Donus, p., — II, 610.
Dorner, — II, 201, 324, 415, 481, 537, 579 ; IV, 371 ; VI, 228, 408, 435.
Dorado, — VI, 29.

Dorothée, — II, 7.
Dualisme, explication par Platon, — IV, 11.
Duchesne (L), ed. du *Liber Pontificalis*, — III, 413, 530,
Duns Scot, — sa méthode, IV, 120; œuvres, 122; théorie de la connaissance, 123; métaphysique, 126; théodicée, 202, 214; création *ab æterno*, 301; christologie, 452; sotériologie, 514; anthropologie, V, 61, 66; état primitif, 91; le péché, 123; grâce et prédestination, 202: la tradition, 284; sacrements, 391, 422; le Baptême, 437; l'Eucharistie, 503; la Pénitence, 521; l'Ordre, 545, 547; le Mariage, 557.
Dupasquier, théol., — IV, 465; VI, 44, 195, 364.
Duperron (card.), — I, 681; VI, 320.
Dupin, — I, 755; 508, 536.
Dupuy, — VI, 503.
Durand de Saint-Pourçain, — IV, 137, 277, 521; V, 339, 395, 414, 477, 546.
Durand, abbé de Troane, — V, 527.
Duvergier, abbé de Saint-Cyran, — VI, 384, 388.
Dyophysisme, — II, 539, voir : **Monophysique**.
Dyothélisme (défenseurs du), — II, 539, voir : **Monothélisme**.

E

Eberhard, év. de Bamberg, — IV, 391.
Ebionites, hér., — I, 68, 242, 246, 784.
Economie, sens de ce mot dans la controverse monothélite, — II, 581.
Ecriture (Sainte), — source de la Foi, III, 423, 435; son inspiration, 456; inerrance, 457; étendue, 460; chez les Scolastiques, V 278; d'après le concile de Trente, VI, 418, 432; son interprétation, 423; pour les Protestants, 402.
Edouard VI, roi d'Angl., — VI, 22.
Egbert, év. d'York, — IV, 23.
Egilon, abbé de Prüm, — V, 469.
Eginhard, — III, 359, 375.
Eglise, — notion chez les premiers Pères, I, 569; fondation, 558; instituée par J.-C., V, 287; constitution, 285; hiérarchie, 288; indépendance, I, 577; V, 289; mission divine, 573; action morale, III, 336; fonction doctrinale, 339; sacerdotale, 340; pouvoir législatif, 342; caractères et notes, I, 597; V, 260; VI, 452; apostolicité, I, 604; III, 360; catholicité, I, 574, 604; III, 356; infaillibilité, I, 605; III, 441; VI, 454, 459; sainteté, I, 602; III, 350; unité, 597, 634, 729; III, 344; visibilité, I, 580; III, 337; VI, 448, 449; règle de Foi, I, 6; autorité sur les sources de la

Foi, III, 436, 439, V, 278 : — chez les Pères : Clément d'Alexandrie, I, 702 ; Cyprien, 729 ; Augustin, III, 333 ; Hugues de Saint-Victor, V, 252 ; Pierre Lombard, 254 ; Alexandre de Halès, 255 ; s. Thomas, 255 ; action sur le moyen âge, VI, 2 ; état au XVIe s. en Allemagne, 15 ; Grande-Bretagne, 21 ; Ecosse, 23 ; Espagne, 10 ; France, 15 ; Irlande, 23 ; Italie, 13 ; Pays-Bas 20 ; Suisse, 21 ; d'après les Protestants, 449, 468.

Eglise et **Etat**, d'après Bellarmin, VI. 493 ; Gallicans, 506, 511 ; Bossuet, 509 ; Régnier, 513.

Elipand, hér., — IV, 358.

Elisabeth, reine d'Angl., — VI, 22.

Elkésaïtes, her., — I, 247.

Elpidius, — II, 324.

Elvire (conc. d'), — I, LIII ; V, 177, III ; 323, 512, 681, 691.

Empédocle, phil., — I, 497.

Empereurs, — leur intervention dans questions doctrinales, II, 22.

Encratites, — I, 264, 705, 761 ; III, 501.

Enée, év. de Paris, — III, 532 ; IV, 231.

Enfer, — existence, I, 395 ; éternité d'après s. Augustin, III, 275 ; Basile, 278 ; Grégoire de Nazianze, 278 ; Grégoire de Nysse, 279 ; nature des peines, 284 ; d'après les Scolastiques, V, 221, voir : **Eschatologie.**

Eon de Stella, — V, 265.

Eons, (les divers systèmes d') — I, 171, 251, 259, 262, 264, 265, 266 ; III, 131, voir : **Gnostiques** et **Gnosticisme.**

Epaone (conc. d'), — III, 527.

Ephèse (concile d'), — II, 13, 498, 530, 538 ; III, 4, 229.

Ephrem d'Antioche, — II, 556.

Ephrem, év. de C. P., — III, 298.

Epiclèse, — III, 589.

Epigone, — I, 153.

Epiphane le gnostique, — I, 119, 261.

Epiphane (s), — I, 204, 505, 509, 513, 514 ; II, 425 ; III, 180, 181, 212, 288, 308, 648.

Epiphane, év. de C. P. — III, 415.

Episcopat, — supérieur à prêtrise, III, 647 ; V, 546 ; est-il un Ordre, V, 536 ; V, 641 ; à Alexandrie III, 651. Voir : **Évêques.**

Erasme, — II, 191.

Erdmann, — IV, 121, 135 ; VI, 118.

Ernest, — III, 177.

Ervig, roi d'Esp. — II, 617.

Erigène (Scot), — IV, 23, 25 ; IV, 185 ; V, 165, 464, 468, 472.

Eschatologie, — d'après les saintes Ecritures, I, 384 ; les Pères apostoliques, 395 ; Justin, 428 ; Athénagore, 431 ; Irénée, 451 ; Cyrille d'Alexandrie, III, 252 ; Basile, Grégoire de Nazianze, 278 ; Grégoire de Nysse, 254, 268, 279 ; Augustin, 252 ; des Scolastiques, V, 208.

Esséens, secte juive, — IV, 63.

Esséniens, — I, 247.

Etat primitif de l'homme, — I, 351, 395 ; d'après les Pères : Cyrille d'Alexandrie, III, 67 ; Cyrille de Jérusalem, 33 ; Atha-

-nase, 36 ; Basile, 41 ; Grégoire de Nazianze, 46 ; Grégoire de Nysse, 53 ; Chrysostome, 61 ; Ambroise, 104 ; s. Augustin, 155 ; les Pélagiens, 145 ; — son caractère, II, 437 ; III, 36, 45 ; privilèges extra-naturels, 40, 45, 54 ; chez les Scolastiques : Anselme, V, 68 ; Hugues de Saint-Victor, 70 ; Pierre Lombard, 70 ; Alexandre de Halès, 72 ; Bonaventure, 77 ; Albert le Grand, 81 ; S. Thomas, 82 ; Duns Scot, 91 ; chez théologiens postérieurs au concile de Trente, VI, 260.

Etherius, év. d'Osma, — IV, 360.

Etienne (s.), I, 553.

Etienne, contre saint Cyprien, I, 737, 739, 741, 748, 755.

Etienne, III, p. — V, 299.

Etienne de Dor., — II, 574, 596, 609.

Etienne Gobarus, — II, 554.

Eucharistie, — institution, I, 614, 617 ; matière et forme, III, 588 ; la présence réelle, 583 ; d'après Justin, I, 278, 649 ; Ignace, 638 ; Clément de Rome, 638 ; Irénée, 667 ; Tertullien, 677 ; Clément d'Alexandrie, 704 ; Origène, 707 ; Cyprien, 733 ; Nestorius, II, 515 ; Cyrille d'Alexandrie, 516 ; Athanase, III, 538 ; Cyrille de Jérusalem, 539 ; Hilaire, 542 ; Eusèbe, 543 ; Grégoire de Nazianze, 544 ; Grégoire de Nysse, 545 ; Ambroise, 547 ; Chrysostome, 549 ; Innocent I, 556 ; Jérôme, 556 ; Augustin, 558 ; Théodoret, 576 ; Léon le Grand, 578 ; Anastase le Sinaïte, 579, 580 ; — sacrifice d'après Eusèbe, 593 ; Cyrille de Jérusalem, 595 ; Grégoire de Nazianze, 596 ; Ambroise, 597 ; Chrysostome, 598, 606 ; Augustin, 601 ; Léon le Grand, 604 ; Césaire d'Arles, 605 ; Grégoire le Grand, 605 ; Jean Damascène 607, chez les Scolastiques : Paschase Radbert, V, 460 ; Ratramne, 464 ; Erigène, 468 ; Rhaban-Maur, 469 ; Bérenger, 472 ; Lanfranc, 476 ; Durand de Troanne, 477 ; Guilmon, 477 ; Hugues de Saint-Victor, 478 ; Rupert, 480 ; Pierre Lombard, 481 ; Alexandre de Halès, 488, Bonaventure, 489 ; Albert le Grand, 494 ; s. Thomas, 495 ; Duns Scot, 503 ; Durand de St-Pourçain, 507 ; Jean de Paris, 508 ; Capréolus, 508 ; — après concile de Trente, VI, 567 ; pour les Protestants, 557 ; — sacrifice, opinions de divers théologiens, VI, 602, 605.

Eudémon, — III, 627.

Eudoxe arien, — I, 319, 377.

Eudoxie, imp., — II, 496.

Eugène III, p. — V, 315.

Eugène IV p. — III, 531 ; V, 360 ; IV, 4, 500.

Eulogius év. d'Alexandrie, — II, 552.

Eunomius et Eunomiens hér, — I, 319 ; II, 37, 125, 200, 245, 257, 273.

Euphanor, — I, 192.

Eusèbe hist., — I, 550, 696, 722, 739, 747, 755, 764, 788 ; II, 177, 202, 227 ; III, 448.

Eusèbe de Dorylée, — II, 534.

Eusèbe d'Emése, — II, 480.

Eusèbe de Nicomédie, — II, 203.

Eusébiens (ariens), — II, 202, 204, 211 ; III, 371.
Eustache d'Antioche, — II, 210, 258 ; III, 287, 370.
Eusthatius de Sébaste, — III, 648.
Eutychès et l'Eutychianisme, — II, 530, et s.
Eutychius, — III, 412, 653.
Euzoïus (ar.), — II, 208.
Evagres, — III, 300.
Evêques, (leur institution), I, 590, 594, 595 ; supérieurs aux prêtres, 596, 632 ; nature de leur juridiction, VI, 469, 475, 492 ; d'après Protestants VI, 415.
Evodius, év. d'Antioche, — III, 604, 660.
Exégèse et histoire du dogme, — II, 171.
Exupère, év. de Toulouse, — III, 453.
Extrême-Onction, — I, 627, 717 ; chez les Pères, III, 637, 640 ; chez les Scolastiques V, 533, 535 ; d'après le concile de Trente, VI, 575.

F

Fabiola, — III, 687.
Fabius, év. d'Antioche, — I, 720 ; III, 644, 662.
Facta dogmatica (les) et l'infaillibilité de l'Eglise, — VI, 461, 464.
Facundus, — III, 298, 579.
Fausses décrétales, — V, 290, 306.
Fauste de Riez, — III, 10, 238.
Faustin, év. de Lyon, — I, 723.
Fébronius et le Fébronianisme, — V, 529, 535.
Félicité, martyr., — I, 537.
Félix d'Aptonge, — I, 771.
Félix, III, p. — II, 546.
Félix, antip, — III, 375, 387, 408.
Félix, év. d'Urgel, her. — IV, 359, 377.
Fénelon, — VI, 45.
Ferdinand, roi d'Aragon, — VI, 10.
Fernan Caballero, — VI, 28.
Fichte, — VI, 119.
Fides Ecclesiastica, — VI, 463, 466, 496.
Fidus, év. d'Afrique, — I, 517.
Filioque (addition du), — II, 303, 318 ; IV, 229, 249, 358 ; V, 337.
Fin du monde, voir : **Eschatologie** et **Millénarisme.**
Firmium, — I. 690.
Firmilien, év. de Césarée, — I, 734, 739, 742, 745, 749, 753.
Flacius, théol. protest., — VI, 225, 227.
Flavien, év. de C. P., — II, 531, 534, 539 ; III, 395.
Florence (conc. de), — I, 412 ; III, 591 ; V, 362, 395, 424.
Floss, — IV, 23 ; V, 308, 468, 469.
Flugel, — II, 323 ; III, 130.
For interne et externe dans la Pénitence, — I, XLVIII.
Foi, — d'après saint Paul, I, 364, 374 ; son rôle dans la justification ; 375, 377 ; d'après s. Jacques, 376 ; chez les Pères

III, 73, 102, 112, 196 ; chez les Scolastiques, IV, 51, 91, 93, 130 ; d'après Luther, VI, 213 ; d'après le conc. de Trente, 233 ; d'après le concile du Vatican, 143 ; motifs, 331.
Foi et science, — I, 136 ; IV, 23, 25, 39, 46, 50, 78, 88, 129 ; IV, 637.
Forman, év., — VI, 23.
Fortunatien, — III, 384.
Francfort (conc. de), — III, 329 ; IV, 275.
François de Mayronis, — IV, 132.
François de Vittoria, théol., — IV, 150 ; V, 25, 469, 495.
Frank, — III, 608, 610, 623, 629.
Franzelin, théol., — VI, 55, 425, 467, 581, 635.
Frassen, — VI, 43.
Frédégise, — IV, 185, 278.
Frédéric II, emp. — IV, 55 ; V, 340 ; VI, 509.
Frères de la vie commune, — VI, 16.
Frohschamer, — VI, 128.
Frumence, — III, 643.
Fulbert, év. de Chartres, — V, 472.
Fulgence, év., — II, 443 ; III, 9, 242.
Funck, — III, 369, 590 ; IV, 151.
Futur conditionnel, — comment connu de Dieu, d'après Molina, VI, 65 ; Bañez, 69 ; les *Salmanticenses*, 72 ; Suarez, 77 ; Lessius, 84 ; Diégo Ruiz de Montoya, 84 ; Dupasquier, 88 ; Tournely, 90.

G

Gallicanisme, — origines, V, 344, 349, VI, 499 ; phases diverses, VI, 45, 501 ; sa formule dans les 4 articles de 1682, 504 ; diffusion, 525, 528 ; réfutation, V, 369 ; condamnation, VI, 547.
Gajanites, hér., — III, 579.
Garrucci, — III, 323.
Gaunilon, — contre s. Anselme, IV, 163.
Gazzaniga, théol., — VI, 51, 311, 528.
Gebhart, — II, 557.
Gelasianum decretum, — III, 297.
Gennade, — III, 4, 10, 241.
Génératianisme, — I, 458.
Gengle, — II, 481.
Georges, év. d'Alexandrie, — II, 572 ; III, 375.
Georges Arsas, hér., — II, 572.
Georges, év. de C. P. — II, 613.
Georges de Nicomédie, — III, 189.
Gérard de Crémone, — IV, 57, 62, 67.
Gerdil (card)., — VI, 133.
Gerhoc de Reichersberg, — IV, 389.
Germain, év. de C. P., — III, 282.
Gerson, — IV, 151, 347, 353.
Giesebrecht, — V, 308.
Gieseler, — I, 755 ; III, 351, 414.
Gilbert de la Porrée, — IV, 191.

Gioberti, — VI, 133.
Giordano Bruno, — IV, 159.
Glaukias, — I, 258.
Glaucus, hér., — I, 702.
Gnostiques et Gnosticisme, — I, xxxi, 117, 119, 303, 401, 418, 436, 452, 472, 480, 487, 490, 493, 499, 654, 664, 680 ; II, 323 ; III, 31, 37, 69, 133, 423.
Goddam, — I, 144.
Godoy, — V, 315.
Goerres, — VI, 541.
Goldastus, — V, 268.
Gonet, théol., — VI, 44, 315, 345, 380, 382, 503, 600.
Gotteschalk, — IV, 191 : V. 149, 152.
Granados, théol. — VI, 288.
Grâce, — d'après la sainte Ecriture, I, 362 ; sa gratuité, 365, 381 ; d'après s. Justin, 425 ; Irénée, 450 ; Tertullien, 470 ; Clément d'Alexandrie, 490 ; Origène, 502 ; — actuelle, 368, 490, 502 ; habituelle, 450, 520 ; chez Cyrille de Jérusalem, III, 69 ; Athanase, 73 ; Basile, 77 ; Grégoire de Nazianze, 82 ; Grégoire de Nysse, 87 ; Jean Chrysostome, 91 ; Hilaire, 102 ; Ambroise, 112 ; Jérôme, 127 ; les Pélagiens, 147 ; Augustin, 190 et s. ; les semi-pélagiens, 230 et s. ; s. Prosper, 233 ; Fulgence, 243 ; — grâce sanctifiante, sa nature, III, 246 ; chez Cyrille d'Alexandrie, 247 ; Denis l'Aréopagite, 249 ; s. Maxime, 249 ; effets, destruction du péché, III, 67, 70, 78, 113 ; ressemblance surnaturelle avec Dieu et filiation divine, 36, 41, 75, 78, 192, 196, 246 ; union avec le Christ et le Saint-Esprit, 36, 40, 41, 70, 80 ; degrés divers, 128 ; gratuité, 78, 90, 208 ; — grâce actuelle, demande libre concours de l'homme, 72, 90, 101, 128 199 ; nécessaire au salut, 72, 77, 78, 79, 102, 114, 120, 121, 193, 230 ; grâce suffisante accordée à tous, 73, 94, 103, 218, 219 ; chez les Scolastiques : grâce sanctifiante, V, 72 ; de l'état primitif, 68 ; gratia *gratum faciens et gratis data*, 72, 85, 183, 190, 191 ; Adam fut-il créé dans la grâce sanctifiante, 72, 78, 79, 86 ; divinise-t-elle l'homme ? 82 ; est-elle à identifier avec l'Esprit-Saint ? 179 ; avec la charité ? 194, 204 ; coopération de la grâce et de la volonté libre, 160 ; — grâce et prédestination d'après Gotteschalk, 149, Hincmar, 152 ; Rhaban-Maur, 155 ; Scot Erigène, 165 ; s. Anselme, 177 ; Pierre Lombard, 178 ; s. Bernard, 180 ; Alexandre de Halès, 183 ; s. Bonaventure, 184 ; Albert le Grand, 189 ; s. Thomas, 190 ; Henri de Gand, 202 ; Duns Scot, 202 ; Durand de Saint-Pourçain, 206 ; — grâce suffisante et efficace d'après Molina, VI, 293 ; — grâce et œuvres bonnes naturellement ou surnaturellement, 322 ; d'après thomistes, 324 ; Vasquez, 324 ; Molina, 325 ; Suarez, 328 ; Ripalda, 329 ; — grâce sanctifiante, VI, 335 ; son essence d'après Lessius, 336 ; Ripalda, 338 ; Petau, 339 ; Tournely, 340 ; ses effets d'après les *Salmanticenses*, 341 ;

Vasquez, 347 ; Ripalda, 348 ; Lessius, 351 ; Suarez, 352 ; grâce d'après Protestants, 564.

Gratien, can., — I, 773 ; V, 281, 318, 514.

Gratien, emp., — II, 209.

Gravert, — V, 311.

Grégoire de Nazianze, — théodicée I, 17 ; II, 48, 49, 58, 62 ; la Trinité, 184, 233, 250 ; création ; 330 ; angélologie, 355, 362, 364, christologie et sotériologie, I, 342, 528, II, 425, 448 ; sainteté de Marie, I, 309 ; origine de l'âme, I, 461 ; état primitif, péché originel, 46 et s, ; résurrection des corps, eschatologie, I, 409 ; III, 278 ; le Baptême, 502 ; l'Eucharistie, 544 ; Pénitence, 611 ; culte des reliques, 316 ; la tradition, 427 ; l'Écriture sainte, I, 788 ; III, 449 ; purgatoire, 254.

Grégoire de Nysse, — théodicée II, 59, 62 ; la Trinité, 233, 241, 246 ; le Saint-Esprit, 307 ; la création, 325, 333 ; angélologie, 356, 358, 359, 367 ; contre Apollinaire, 427, 433, 446 ; christologie et sotériologie, 449, 456 ; origine de l'âme humaine, III, 6 ; nature humaine, 11 ; péché originel, 46 ; état primitif, 53 ; la grâce, III, 87 ; résurrection, I, 483 ; eschatologie, III, 254, 256, 268, 279 ; la tradition, III, 428 ; le Baptême, 502 ; l'Eucharistie, 545 ; la Pénitence, 611 ; culte des reliques, 318.

Grégoire, év. intrus d'Alexandrie, — III, 371.

Grégoire l'Illuminé, — III, 625.

Grégoire le Grand, — angélologie, II, 371, 372, 375 ; origine de l'âme, III, 9 ; eschatologie, 257, 302 ; la Confirmation, I, 770 ; III, 531 ; le sacrifice de la messe, 607 ; l'Extrême-Onction, 639 ; le culte des saints, 312.

Grégoire V, p., — V, 308.

Grégoire VII, p., — V, 312 ; VI, 509, 514.

Grégoire IX, p., — IV, 72.

Grégoire XI, p., — V, 346.

Grégoire XII, p., — V, 274, 348.

Grégoire XIII, p., — VI, 36, 249.

Grégoire XV, p., — VI, 233.

Grégoire XVI, p., — VI, 41, 132, 137, 540.

Grégoire de Rimini, — VI, 144, 145.

Grisar, jés., — VI, 470, 617.

Grotius, — VI, 406.

Guillaume d'Auvergne, — IV, 70 ; V, 405, 414.

Guillaume de Champeaux, — IV, 33.

Guillaume de Conques, — IV, 53.

Guillaume de Morbeka, — IV, 87.

Guillaume du Plessis, — V, 343,

Guillaume de Saint-Thierry, IV, 42.

Guitmon, — V, 477.

Gundisalvi, — IV, 57, 66.

Gunther, — IV, 281 ; VI, 54, 126, 140 ; erreurs et condamnation, 175, 177.

H

Habert, théol., — VI, 385.
Hahn, — V, 394, 418.
Hagenbach, — I, 708 ; III, 6 ; VI, 409, 416.
Halloix, — III, 299.
Halm, — III, 474, 477.
Hamelius, théol., — VI, 443.
Haneberg, — VI, 446.
Hardenberg, théol. protest., — VI, 43.
Harnack, — II, 557.
Héfélé, hist., — I, 759, 762 ; II, 204, 319, 578 ; VI, 55.
Hegel, phil., — VI, 120.
Hegésippe, hist., — I, 246.
Heine (David), — VI, 113.
Helvidius, hér., — I, 319 ; III, 121, 183.
Hémérobaptistes, hér.,— I, 247.
Hénoch (liv. d'), — I, 790.
Hénoticon, — III, 408, 409.
Henri de Gand, — christologie, IV, 451 ; le commencement du monde, 295 ; conservation du monde, 350 ; anthropologie, V, 25 ; vision béatifique, 215 ; primauté du pape, 338.
Henri III, emp., — V, 309.
Henri IV, emp., — VI, 509.
Henri VIII, roi d'Anglet., — VI, 22.
Henriciens, hér., — V, 265.
Héraclée, év., — III, 286.
Héraclion, hér., — I, 263.
Héraclius, emp., — II, 571, 583, 592.
Herbst, — VI, 46.
Hérétiques au moyen âge, — V, 264.
Hergenroether, — II, 263 ; IV, 543.
Hermas et le **Pasteur**, — I, 65, 630, 636, 637, 642, 645, 647, 790 ; III, 683.
Herman le Dalmate, — IV, 67.
Hermès, théol., — VI, 54, 104 ; théories sur la foi, 123 ; sur la dogmatique, 126, 140, 183.
Hermogène, hér., — I, 268.
Héros, év., — III, 227.
Hexaméron, ses interprétations diverses, — I, XII.
Hiérarchie, ecclésiastique, — ses divers degrés, I, 622 ; d'après le conc. de Trente, VI, 576.
Hilaire (s), — la Trinité, II, 181 ; terminologie trinitaire, 183 ; angélologie, 362 ; christologie, I, 528 ; II, 406 ; péché originel, III, 96 ; origine de l'âme, 97 ; la grâce, 101 ; prédestination, 104 ; eschatologie, 251 ; querelle de l'arianisme, 376 ; l'Eglise, 336 ; l'Eucharistie, 542 ; la Pénitence, 609.
Hilaire, ami de s. Augustin, — III, 151, 230, 232.
Hilt, — III, 55.
Himerius, év. de Tarragone, — III, 393.
Hincmar, — III, 329 ; IV, 23 ; V, 150 ; 153, 158, 159, 305.
Hinschius, — V, 290.
Hippolyte, — sa doctrine, I, 154, 157, 411, 697 ; III, 451.
Histoire des dogmes, — ses services pour la dogmatique,

I, II ; sa méthode, 19 ; divisions,20; rapports avec la théologie, 22, 24 ; avec l'histoire de l'Eglise, 23 ; ses sources, 25.
Hobbes, phil., — VI, 112.
Homme, — théorie de l'homme, d'après l'Ecriture, I, 348 ; chez les Pères apostoliques et les plus anciens auteurs ecclésiastiques, 396 ; Tertullien, III, 4 ; Cyrille de Jérusalem, III, 1 ; Athanase, 2 ; Basile, 2 ; Grégoire de Nazianze, 3 ; Grégoire de Nysse, 11 ; Augustin, 21 ; chez les Scolastiques : Alcuin, 4 ; Guillaume de Saint-Thierry, 5 ; Hugues de Saint-Victor, 5 ; Pierre Lombard, 8 ; Alexandre de Halès, 10 ; Bonaventure, 21 ; Henri de Gand, 25 ; Albert le Grand, 26 ; s. Thomas, 31 ; Duns Scot 61.
Homousie, — rejetée au concile d'Antioche, I, 205 ; adoptée au concile de Nicée, 132, 133 ; chez s. Athanase, 132, 155 ; s. Hilaire, 181 ; Cyrille de Jérusalem, 194 ; Basile, 234 ; Grégoire de Nazianze, 247, 250; Grégoire de Nysse, 240, 246 ; s. Augustin, 268, 270 ; Jean Damascène, 301 au XIe concile de Tolède, 320. Voir : **Consubstantialité** du Fils.
Honorat de Tusca, — I, 747.
Honorat, év., — III, 622.
Honorius, p., — ses réponses à Sergius, II, 572, 575, 576, 588 ; sa défense, 582, 586 ; ses inexactitudes, 587 ; sa condamnation au concile général de C. P. (680), 615 ; parti que les Gallicans tirent de son cas, III, 420.
Hontheim, voir : **Fébronius.**
Hormisdas, p., — III, 241, 409.
Hosius, év. de Cordoue, — III, 341, 375, 380.
Huet, — sur Origène, I, 183, 184, 326.
Hugonin, év. de Bayeux, ontologiste, — VI, 134.
Hugues de Saint-Victor, — IV, 50, 209, 248 ; V, 70, 317, 413, 418, 419, 426, 478.
Humanisme, — VI, 6.
Hygin, p., — I, 662.
Hyliques, hér. I, 655.
Hyménée, hér., — I, 574.
Hypatius d'Ephèse, — I, 548.

I

Ibas, év. d'Edesse, — II, 502, 566.
Iconium (conc. d'), — I, 748 ; II, 299.
Iconoclastes, — III, 325.
Idées innées, d'après s. Augustin, — II, 103.
Idée innée de Dieu inconnue des Pères, — I, 105.
Idée messianique. — I, 223, 228.
Idolâtres, inexcusables, — I, 29
Idolâtrie (origine de l'), — d'après s. Athanase, II, 31.
Ignace d'Antioche, — ses lettres,

I, 57 ; lutte contre Ebionites et Docètes, 242 ; la grâce, 399 ; la résurrection, 401, 402 ; le culte des saints, 547 ; l'Église, 633, 635, 637.
Ignace, év. de C. P., — V, 304.
Ignace de Loyola, — VI, 31.
Ildephonse, év. de Tolède, — V, 128.
Illyrie (conc. d'), — II, 259.
Images (culte des), — III, 323 et s.
Impanation (l'), — chez Rupert, V, 480 ; chez Luther, VI, 559.
Imposition des mains, — aux hérétiques, I, 762 ; dans l'Ordre, III, 663,
Incarnation, — ses causes chez s. Bonaventure, 402, 403, 407 ; s. Thomas, 415, 418 ; Duns Scot, 457 ; v. **Jésus-Christ, Christologie.**
Indifférentisme, — condamné, VI, 137, 138.
Indulgences (doctrine des), — V, 528, 530 ; VI, 575.
Inerrance, des livres inspirés, — VI, 441.
Infaillibilité de l'Église, — voir : **Église** ; et VI, 454, 456, 459, 461.
Infaillibilité du pape, — d'après Torquemada, V, 375 ; s. Antonin, 378 ; Cajétan, 380 ; Bellarmin, VI, 491 ; Suarez, 496 ; Grégoire de Valence, 498 ; les *Salmanticenses*, 499 ; Billuart, 525 ; Dupasquier, 526 ; Kilber, 527 ; Gazzaniga, 528 ; Zaccaria, 539 ; proclamée au concile du Vatican, 544.
Innocent I, p., — I, 760, 768 ; II, 11 ; III, 228, 396, 523, 638.
Innocent II, p., — IV, 248.
Innocent III, p., — V, 315, 459.
Innocent IV, p., — V, 459.
Innocent VII, p., — V, 348.
Innocent VIII, p., — V, 382.
Innocent X, p., — VI. 385, 387.
Innocent XI, p., — VI, 331, 389, 505, 509, 514.
Innocent XII, p., — VI, 506.
Inspiration, — notion, I, LXI, LXVII, LXX, 790 ; VI, 441 ; étendue, 442 ; ses preuves, 435 ; canon des livres inspirés, III, 448 ; doctrine, 456,
Intention requise pour les sacrements, — V, 418.
Investitures (querelle des), — V, 315.
Irénée (s.), — théodicée, I, 121 ; lutte contre les Docètes, 284 ; contre les Gnostiques, 132, 284 ; contre les Montanistes, 691 ; christologie et sotériologie, 283 ; II, 397 ; l'âme humaine de Jésus, II, 297 ; Marialogie, I, 533 ; anthropologie, 442 ; eschatologie, III, 251 ; millénarisme, I, 411 ; l'Eglise, 658, 661 ; la primauté de l'Eglise romaine, 731 ; le purgatoire, 537.
Irène, imp., — III, 421.
Isaïe, — I, 588.
Isabelle, reine d'Esp., — VI, 11.
Ischiras, — III, 340.
Isidore Mercator, — V, 290.
Isidore de Péluse, — III, 67, 539.
Isidore de Séville, — II, 8 ; III, 9 ; IV, 22, 358 ; V. 290.

J

Jacob Baradaï et les Jacobites, hér., — II, 554,
Jacobi, phil., — VI, 118.
Jacques (s.), le Mineur, év. de Jérusalem, — I, 246.
Jansénius et le Jansénisme, — V, 207; VI, 376, 383, 395, 461.
Janus, — V, 319, 333, 365 ; VI, 543.
Janvier, év., — I, 737.
Jean, ap., — I, 238, 404.
Jean Ascunages, hér., — II, 554.
Jean Barbut, — II, 554.
Jean Ben David, — IV, 67.
Jean Buridan, — IV, 143.
Jean, év. d'Antioche, — II, 497, 504.
Jean de l'Annonciation, théol., — VI, 184.
Jean Cornubiensis, — IV, 399.
Jean Chrysostome, — Voir **Chrysostome.**
Jean Philopone, — III, 302.
Jean, év. de Jérusalem, — III, 289.
Jean Damascène (s.), — théodicée, II, 130 ; la Trinité, 298 ; la procession du Saint-Esprit, 317 ; angélologie, 361, 366, 371 ; lutte contre l'Eutychianisme, 560 ; le *Filioque* IV, 430 ; christologie et sotériologie, 618 ; la grâce, III, 250 ; eschatologie, 284 ; le culte des images, 325 ; l'Eucharistie, 581, 607.
Jean Huss, hér., — V, 207, 263, 273, 509.
Jean de Jandun, — V, 269.
Jean le Jeûneur, év. de C. P., — III, 415, 632.
Jean Maxence, hér., — II, 553.
Jean de Montessa, — V, 146.
Jean de Paris, théol., — V, 509.
Jean de Salisbury, — IV, 32 ; V, 54.
Jean de Saint-Thomas, — VI, 30.
Jean de Ségovie, — V, 146.
Jean de Thessalonique, — II, 360.
Jean II, p., — II, 560.
Jean IV, p., — II, 583, 593.
Jean VIII, p., — IV, 232.
Jean XII, p., — V, 308.
Jean XXII, p., — I, 412; IV, 139 ; V, 209, 345.
Jean XXIII, p., — V, 34, 274, 357.
Jeffen, — IV, 76.
Jeremie, — I, 488.
Jérôme (s.), — angélologie, III, 360, 370 ; origine de l'âme humaine, I, 459, 461 ; III, 7 ; péché originel, 121 ; eschatologie, 282 ; la primauté du pape, 390 ; le culte des saints, III, 311 ; la virginité de Marie, 183 ; l'Eucharistie, 556, 600 ; la Confirmation, 518 ; l'origine de l'épiscopat, 650 ; les secondes noces, 686 ; le canon et l'inspiration, 450, 454 ; controverse origéniste, 290, 360 ; témoignages sur Origène, I, 494, 496, 506 ; sur s. Cyprien, 743, 755, 758.
Jérusalem (conc. de), II, 194, 211 ;
Jésus-Christ, — sa divinité d'a-

près la sainte Ecriture, I, 46, 51, 54, 233 ; les Pères apostoliques, 55 ; s. Justin, 91, 269 ; les autres apologistes, 108, 110, 112, 287 ; son âme humaine, 232 ; son corps, 229, 231 ; Irénée, 126 ; Clément d'Alexandrie, 136, 320 ; Tertullien, 162 ; Origène, 179 ; sa nature humaine, 229 ; sa naissance du sein d'une vierge, 230 ; sa passibilité, 232 ; son baptême, 268 ; son œuvre rédemptrice, 235, 269, 299, 339 ; chez les Pères : sa nature humaine, II, 146, 408, 439, 440, 589, 590 ; son âme raisonnable, 417, 431, 438 ; unité de personne et dualité de natures, 468, 489 et s. ; volonté divine et volonté humaine, 574 et s., 607 et s., 611 ; son impeccabilité, 402, 464 ; naissance du sein de Marie, 453, 461 ; sa liberté dans sa passion, 406, 410, 475, 614; sa mort, 439, 465, 475 ; sa permanence dans l'Eglise, V, 336 ; chez les Scolastiques : vrai Fils de Dieu, IV, 364, 365 ; vrai homme, 424, 426 ; sa connaissance, 412, 429 et s., 459, 461 ; sa puissance, 433 ; impeccabilité, 435, 437, 463 ; liberté et faiblesses de sa nature humaine, 435 ; ses deux volontés et ses deux opérations, 443 et s. ; l'unité de son être, 440 ; sa médiation, 448 ; conception et naissance, 494, 495, 497 ; baptême, 497 ; ministère public, 497 et s. ; rapports avec son Père céleste, 447 ; sa mort, 511 ; descente *ad inferos*, 512 ; résurrection, 512 ; son œuvre satisfactoire, 501, 514, 521 ; — chez les théologiens d'après le concile de Trente : son intelligence, VI, 166 ; l'unité de son être, 170 et s. ; son œuvre satisfactoire, 179, 180, 186 ; liberté de son exécution, 192 ; coopération de la nature humaine, 582. Voir : **Christologie, Sotériologie.**

Jésuites, — VI, 36, 37, 50, 52, 55, 391.

Joachim, père de Marie, — I, 527.

Joachim de Flore, — IV, 252, 412.

Joël, — IV, 66.

Jonas, — III, 329.

Josèphe, hist., — I, 69, 779, 791.

Jourdain, hist., — IV, 55, 67, 70, 72, 87.

Jovien, emp., — II, 208.

Jovinien, hér., — I, 319 ; III, 121, 129, 182, 183, 393, 493, 674.

Jubaïanus, év., — I, 738, 754, 756.

Judaïsants, — I, 243.

Jugement dernier, — I, 393 ; III, 274 ; V, 243. Voir : **Eschatologie.**

Jules I, p., — II, 11, 211 ; III, 369.

Jules III, p., — VI, 36.

Julien l'Apostat, — II, 208.

Julien d'Eclane, — II, 487, 515 ; III, 63, 65, 144, 183, 229.

Julien, év. d'Halicarnasse, — II, 551.

Juridiction des Evêques, voir : **Évêques** ; — nécessaire pour la confession, V, 527.

Justification, — d'après la sainte Ecriture, I, 372; les Pères apostoliques, 399; saint Justin, 423. Voir : **Grâce**, — d'après Luther, VI, 208, 209, 210, 226.
Justin (s), — théodicée, I, 90; les théophanies, 94; génération du Logos, 97; a-t-il confondu le Fils et le Saint-Esprit? 100; sotériologie, 270; anthropologie, 413; la grâce, 428; eschatologie, I, 416, 417, 428; III, 251; le canon, 785.
Justin, emp., — II, 552.
Justine (s), — I, 551.
Justinien, emp., — II, 22, 548, 552, 563; III, 298.
Juvénal, év. de Jérusalem, — II, 545.

K

Kant, — II, 113; VI, 116.
Kaulic, — IV, 26, 31.
Kempis (Thomas a), — IV, 151.
Kiersy (conc. de), — III, 213; V, 156, 161, 175, 176, 307.
Kilber, théol., — VI, 450, 457, 462, 508, 507.
Kirchhofer, — I, 784, 785.
Klée, hist., — III, 522, 623.
Kleutgen, théol., — I, 145; III, 245; VI, 55, 178, 190.
Klose, — II, 219.
Kraus, — III, 369.

L

Labyrinthe (Le Petit), œuvre hérét., — I, 147, 148.
Lactance, — I, 123, 409, 411; III, 6, 7.
Laforêt, ontol, — II, 107.
Lainez, théol., — V, 375; VI, 470, 471.
Lamennais, — VI, 132.
Lampsaque (conc. de), — II, 258.
Langres (conc. de), — V, 174.
Lanfranc, — V, 317, 464, 472, 476.
Laodicée (conc. de), — I, 769, 789; II, 374, 454, 526, 585.
Larsow, — III, 379, 539.
Latran (conc. de) — II, 608; IV, 66, 254; IV, 267, 311, 343, 384.
Launoy, — V, 333; VI, 290.
Lazare, — III, 227.
Lecler, — IV, 74.
Ledesma théol., — VI, 315, 581.
Lefèvre (Jacques) — IV, 158.
Législation canonique, — V, 290.
Le Grand, théol., — VI, 175.
Leibniz, — VI, 104, 114.
Leidrade, év. de Lyon, — IV, 371.
Leitner, — V, 322.
Léon le Grand, p. — II, 11, 360, 534, 535, 540, 578.
Léon II, p. — II, 617.
Léon III, p. — V, 301, 319.

Léon IX, p. — V, 309.
Léon XI, p. — 319.
Léon XIII, p. — VI, 136.
Léon l'Isaurien, emp. — III, 324.
Léonce, év. d'Arles, — III, 238.
Léontius, év. d'Antioche, — III, 380, 381.
Léontius de Byzance, — II, 486, 520, 528, 548, 557.
Leporius, moine, — II, 515.
Lessing, — V, 474 ; VI, 50, 115.
Lessius, théol. — VI, 84, 335, 351, 364, 443.
Libellatici, — I, 719.
Libellus repudii, — interprétation, III, 684.
Libellus synodicus, — I, 689.
Libermann, théol. — VI, 542.
Liber Diurnus, — II, 618.
Liberatus, — II, 539 ; III, 298.
Libère, p. — II, 209, 258 ; III, 373, 375.
Liberté de Dieu, — voir : **Dieu.**
Liberté de l'homme, — I, 397 ; chez saint Justin, 419 ; chez les Pères, III, 10, — d'après Luther, VI, 211 ; liberté et mérite, VI, 376. Voir : **Homme,** et **Anthropologie** aux divers Pères et Scolastiques.
Libosus Vagensis, — I, 747.
Livres saints et manichéens, III, 455. Voir : **Inspiration.**
Liturgie Alexandrine, — III, 264 ; de saint Jacques, 263 ; pour les morts, 262.
Locke phil. — VI, 112.
Logos (Le), — dans saint Jean et dans Philon, I, 48 ; d'après Marcel, II, 214. Voir : **Jésus-Christ.**
Lois morales, — d'après Luther, VI, 217.
Londres (conc. de) — V, 272.
Loof, — II, 557.
Louis XIV, roi de F. — VI, 393, 394, 504.
Lowe, — IV, 21, 31.
Lucidus, pr. — III, 238.
Lucien, — II, 17.
Lucifer, év. de Cagliari, — III, 374.
Lucifériens, — III, 349.
Lucille, — I, 553.
Lucius, p., — I, 739.
Lucius, év. ar. d'Antioche, — II, 209.
Lugo, théol., — VI, 33, 183, 197, 201, 279, 331, 374, 604.
Luitolf, — IV, 389.
Luther, — élève des mystiques, IV, 152 ; ses théories anthropologiques, VI, 207 ; l'Église, 410 ; ses principes fondamentaux, VI, 208 ; cause de ses succès, 206, 212, 220 ; l'Eucharistie, 557.
Lyon (concile de), — V, 337 ; VI, 504.

M

Mabillon, — VI, 46.
Macaire, év. d'Antioche, — II, 613 ; III, 6, 300, 340.
Macédonius et les Macédoniens, hér., — II, 209, 257, 258, 303.
Maffei, — VI, 40.
Magistère de l'Eglise, — VI,

425, 427. Voir : **Eglise** et **Infaillibilité.**
Maï (Angelo), card., — II, 308, 480, 481, 546 ; V, 334.
Maïmonide, phil. arabe, — VI, 61, 64.
Maistre, (J. de), — VI, 508.
Major, théol. protest. — VI, 226.
Mal, — sa nature d'après s. Augustin, III, 134. Voir : **Homme**, le **Péché**.
Malachie, prophète, — I, 652.
Malchion, pr., — I, 204.
Malebranche, — II, 91, 92, 107 ; VI, 48, 132.
Mani et les Manichéens, — I, 760 ; II, 232 ; III, 9, 57, 69, 129, 130, 673.
Mansi, — VI, 40.
Marathonius, év., — II, 258.
Maran, — I, 445, 738, 762.
Marca (Pierre de), hist., — III, 414, 528 ; V, 465.
Marcel d'Ancyre, — II, 177, 203, 210 ; sa doctrine, 214 ; christologie, 225 ; le Saint-Esprit, 308 ; adversaire d'Origène, 287 ; la primauté du pape, 370.
Marcelliens, — II, 193.
Marcien, év. d'Arles, — I, 723.
Marcien, emp., — II, 545 ; III, 445.
Marcion, hér., — I, 116, 121, 172, 265, 300, 529, 663, 681, 785.
Marcus, — II, 323.
Maryott, — V, 141.
Mariage, — réprouvé par Gnostiques, I, 320 ; dans l'ancienne et la nouvelle loi, 629 ; ministres, 631 ; empêchements, LIX, 775 ; chez les Pères : attaqué par hérétiques, III, 668 ; défendu par s. Augustin, 669 ; but principal, 670 ; but secondaire, 674 ; empêchements, 678, 693 ; grâce qu'il confère, 678 ; caractère, 679 ; ministre, 680 ; exclut polygamie, 682 ; indissolubilité, 683, (exceptions 689) ; chez les Scolastiques, V, 548 ; institution, 549, 553 ; essence, 540 ; bien, 554 ; indissolubilité, 556 ; caractère monogamique, 557 ; empêchements, 558 ; au concile de Trente, VI, 577, 578, 644, 648 ; pour les Protestants, 562, 643.
Marie, — immaculée conception, — I, 311, 463, 520 et s. ; chez s. Hilaire, III, 99, 179 ; s. Jean Chrysostome ; Jérôme, Fulgence, 185 ; Jean Damascène, 187 ; chez les Scolastiques : Paschase Radbert, 127 ; Anselme, 128 ; Pierre Lombard, 129 ; Bernard, 130 ; Alexandre de Halès, 131 ; Bonaventure, 132 ; s. Thomas, 137 ; Duns Scot, IV, 132 ; V, 142 ; au concile de Bâle, 144 ; au concile de Trente, 147 ; fête instituée, V, 128 ; controverses, VI, 30, 156, 278, 280 ; chez Vasquez, 284 ; les *Salmanticenses*, 285 ; dogme proclamé, 292 ; — impeccabilité, VI, 150 ; maternité divine, II, 452, 453, 487, 489 ; VI, 150, 158, mérites, 162, 163 ; virginité, I, 243, 271, 294, 318 ; II, 401. 402, 426, 430 ; III, 180 ; d'après Ratramne, IV, 378 ; Paschase Ratbert, 380 ; — Assomption, III, 187, 188 ; — son culte, III, 313.
Maris, év. persan, — II, 566.
Marius Mercator, — II, 229, 230, 486, 489 ; III, 143.

Marius Victorinus, — II, 556.
Marsile de Padoue, — V, 269, 270, 360.
Marsiliens, hér., — I, 145.
Martène, — IV, 72.
Martin I, p., — II, 608, 609.
Martin V, p., — V, 359 ; VI, 500.
Martyrologes, — V, 233.
Martyrius, — II, 545 ; III, 526.
Maslothéens, hér., — I, 247.
Massuet, — I, 151.
Matière et forme, — II, 336, 348 ; III, 19 ; IV, 15 ; dans les sacrements, IV, 81 ; chez Duns Scot, 128 ; Alexandre de Halès, V, 12.
Matthias, — I, 588.
Mauguin, — III, 240 ; V, 174.
Maxence, hér., — III, 241.
Maxime (s.), — II, 193, 317, 359, 547, 572, 582, 593, 610.
Maximille, hér., — I, 689.
Mayr, — VI, 52.
Médina (Barthélémy de), — IV, 150.
Mélanchton, — VI, 215, 562.
Melchiades, p., — I, 772.
Meletius et les Meléciens, — II, 233 ; III, 349, 390, 644.
Méliton, de Sardes, — I, 782.
Mémor, év., — III, 144.
Memoriae en l'honneur des saints, — III, 304.
Ménandre, hér., — I, 256.
Mennas, év. de C. P., — I, 345, 347 ; II, 568, 574 ; III, 298.
Mennon, év. d'Ephèse, — II, 504.
Mensurius, év., — I, 771.
Mérite. Voir : **Grâce**.
Messe (sacrifice de la), — VI, 609 ; sa nature d'après Cano, 609 ; Bellarmin, 609 ; Vasquez, 613 et s. ; Suarez, 623 ; Lessius, 624 ; Lugo, 625 ; Jean de Saint-Thomas, 630 ; les *Salmanticenses*, 631 ; Dupasquier. Tournely, 632 ; — ministre principal, 636 : — fruit, 639.
Métempsycose, — I, 495.
Méthodius, év. de Tyr, — I, XXXV ; III, 286.
Migetius, hér., — IV, 358.
Michel, emp., — IV, 230.
Milan (conc. de), — III, 231, 232
Milève (conc. de), — III, 228.
Millénaires et Millénarisme, — I, 252, 402 ; V, 210.
Miltiades, — I, 691.
Miracles, preuves de la divinité de l'Eglise, — I, 564 ; notion, IV, 354.
Mischna, — IV, 64.
Mœlher, — VI, 55, 425, 541.
Mœrlin (Joachim), — VI, 226.
Molina, théol., — VI, 32, ses théories, 58, 294 ; prédestination, 303 ; réprobation, 307.
Monachisme, — II, 22.
Monade, dans le sabellianisme, — I, 200.
Monarchiens, hér., — I, 147.
Monde — a un commencement, I, VII ; est contingent, VIII ; est l'œuvre de Dieu seul, XXI ; sa création, IV, 280, libre, 283 ; dans quel but, 286 ; par Dieu seul, 287 ; aurait-il pu être créé de toute éternité ? 291 ; conservation, 349 ; sa fin, 352.
Monophysisme et monophysites, hér., — I, 331 ; II, 9, 539, 544, 570.
Monothélisme, — II, 570, 574, 607 et s.

Montan et le **Montanisme**, — I, 152, 685, 688 ; III, 683.
Moralistes relâchés, — VI, 388, 389.
Morin, — I, 644, 686, 762, 769, 770 ; III, 623, 655, 664 ; VI, 47.
Morts (intercession pour les), — III, 258.
Motakalins, — IV, 57, 61.
Mazzoni, — III, 181.
Munscher, — I, 430, 688, 708 ; III, 6, 59, 63.
Muratori (fragment de), — I, 786.
Mystique, — au XV[e] siècle, IV, 151 ; influence, 159 ; caractères, V, 5.

N

Nazaréens, hér., — I, 249, 250.
Néander, — I, 580, 641, 652, 689, 755 ; V, 480 ; VI, 221.
Nectaire, év. de C. P., — III, 619.
Nemesius, — III, 5.
Néocésarée (conc. de), — III, 653, 777.
Néoplatonisme, — IV, 19.
Nepos, hér., — I, 408.
Nestorius et le **Nestorianisme**, — II, 9, 480, 481, 486, 494, 497, 506 ; rapports avec le Pélagianisme, 515 ; le Saint-Esprit, 309.
Nicée, (conc. de), — I, 4 ; VI, 215, 759, 768, 773, 781 ; II, 7, 395 ; III, 425, 442, 642, 645, 656, 658 ; — 2[e] conc., I, 8, 13 ; III, 327.
Nicéphore, — III, 629.
Nicétas, — I, 548.
Nicolaïtes, hér., — I, 256, 706.
Nicolas, I, p., — II, 532 ; V, 291 ; V. 304, 310 ; V, 494.
Nicolas III, p., — V, 345.
Nicolas, V, p. V, 382.
Nicolas de Cuse, — IV, 146, 154, 362.
Nicolas (diacre), — I, 256.
Nicolas de Clémengis, — V, 347.
Nicomédie (conc. de), — II, 209.
Nihilistes, hér., — IV, 399, 409, 424.
Niobis et les **Niobites**, hér., — II, 554.
Noailles, card. arch. de Paris, — VI, 391, 393.
Noces (secondes), — I, 700.
Noel Alexandre, hist., — II, 92, 240.
Noel, le monarchien, — I, 148.
Noet de Smyrne, — I, 153.
Nominalisme, — IV, 32 ; 136 et s.
Nonnus, hér., — III, 298.
Norbert (s), — V, 265.
Noting, év. de Vérone, — V, 149.
Novat, hér., — I, 538.
Novatien et le **Novatianisme**, — I, LIII, LVI, 538, 645, 715, 718, 720, 756, 763 ; III, 608, 611, 645, 683.

O

Oblatio et sacrificium, différence, — VI, 607.
Occam, — IV, 132, 136, 139 ; V, 268, 361.
Oceanus, — III, 292.
Odon, év. de Besançon, — III, 532.
Œuvres méritoires, — d'après

concile de Trente, VI, 365 : Baïanistes, 368 : Scotistes, 369, 373 ; Suarez, 369 : Ripalda, 369 ; Vasquez, 377 ; les *Salmanticenses*, 380 : théologiens de Wurzbourg, 382 ; Gonet, 382 ; d'après Luther et autres Protestants ; VI, 215, 226 ; — voir : **Grâce**.

Œuvres des six jours, — IV, 340, 741 ; — Voir : **Création**.

Ὁμοούσιος, — I, 197, 206, 216, 217.

Ontologisme, théorie, — VI, 132, 135, 136, 467.

Opérations divines immanentes, — I, 33.

Optat de Milève, — I, 553 ; III, 394, 523, 584 ; IV, 476.

Ophiomorphus (éon), — I, 267,

Ophites, — I, 266.

Orange (conc. d'), — I, 769 ; III, 238, 244, 447, 527.

Oratoriens, — VI, 36.

Oratorium, — VI, 38, 45, 47.

Ordre, — sacrement : institution, I, 628 ; chez les Pères : degrés, III, 647 ; ordres inférieurs, 662 ; signe extérieur, 663 ; forme, 663, 665 ; grâce, 666 ; caractères, 666 ; ministre, 667 ; conditions requises, 668 ; chez les Scolastiques : Hugues de Saint-Victor, V, 536 ; s. Bonaventure, 536 ; s. Thomas, 537 ; Duns Scot, 538 ; Durand de Saint-Pourçain, 540 ; Capréolus, 541 ; Denis le Chartreux, 541 ; matière et forme, 542 ; ministre, 544 ; d'après le concile de Trente, VI, 479, 576, 641.

Origène, — théodicée, I, 175 ; création XXXIV ; combattu par par Méthodius, év. de Tyr, XXXV ; angélologie, XXXVII ; la Trinité, 179 ; le Saint-Esprit ; II, 304 ; christologie, I, 324, 332 ; III, 172 ; anthropologie, 479, 482, 492 ; III, 4 ; eschatologie ; I, 538 ; III, 279 ; V, 279 ; Marialogie, I 313, 551 ; controverses origénistes, II, 564 ; III, 287, 288, 298, 301.

Orose, pr., — IV, 227.

Ossiander, — VI, 224.

Othon de Frisingue, — IV, 238.

Othon I, emp., — V, 308,

Oxford (conc. d'), — V, 272.

P

Pacien, év., Barcelonne, — I, 720, 722.

Pacome, — III, 287.

Pagi, — VI, 38.

Palladius, — III, 295.

Pallavicini, hist., — VI, 38.

Palma, év. d'Amastris, — I, 696.

Pammachius, — III, 292.

Pamphile de Césarée, — III, 286.

Pape. — la primauté à l'époque patristique, I, 591 ; III, 366 et s. ; vers la fin du IVe s., 389 ; vers la fin du Ve s., 403 ; aux VIe, VIIe, VIIIe siècles ; 409 et s. ; du VIIIe au XIe siècles, V, 297 ; au XIe et au XIIe siècles, 309 ; d'après Alexandre de Halès et Albert le Grand, 320 ; s.

Thomas, 335 ; s. Bonaventure, 335 ; Henri de Gand, 338 ; Duns Scot, 339 ; Torquemada, 366 ; d'après concile de Trente, VI, 470 ; Soto, 480 ; Cajétan, 481 ; Cano, 482 ; de Dominis, 487 ; Bellarmin, 490 ; Vasquez, 495 ; Suarez, 496 ; Zaccaria, 538; est-elle unie au siège de Rome ? Réponses de Cajetan, VI, 486 ; Cano, 486 ; Suarez, 497 ; — puissance législative, V, 325, 327 ; — supérieur au concile, VI, 460. Voir : **Gallicanisme** ; — élection, V, 310.

Papias, — I, 67, 403, 406.

Parchasinus, év., — II, 542.

Pascal et les **Provinciales**, — VI, 388.

Passaglia, — I, 528.

Paschase Radbert, — V, 304, 460, 471.

Pasteur d'Hermas, voir : **Hermas**.

Parasynagogites, — III, 501.

Paris (conc. de), — IV, 72, 191.

Patriarcats, — III, 405.

Patriarches et primauté du pape, — III, 491 ; VI, 473.

Patripassiens, — I, 153.

Paul (s.), — I, 239, 241, 453, 562, 574, 585, 545, 511, 609, 617, 700, 776, 787 ; II, 18, 172, 176, 184, 310, 369, 374 ; III, 62, 93, 161 ; III, 479, 555, 677.

Paul de Samosate, hér., — I, 193, 203, 246 ; II, 422, 423, 428.

Paul, év. de C. P., — II, 593.

Paul, év. d'Emèse, — II, 504.

Paul III, p., — VI, 36.

Paul V, p., — V, 319.

Paulin év. d'Antioche, II, 233.

Paulin, év. d'Aquilée, — IV, 359, 364.

Paulin, év. de Trèves, — III, 374.

Pauliniens, hér., — I, 759, 760 ; III, 659.

Pavillon, év., — VI, 505.

Péché en général, — d'après s. Paul, I, 353 ; d'après les Pères, III, 33, 35 ; d'après s. Anselme, V, 94, 98 ; Pierre Lombard, 103 ; d'après Luther, IV, 218 ; péché d'Adam et péché originel d'après Tertullien, III, 96 ; Cyrille de Jérusalem, 33 ; Athanase, 36 ; Basile, 43 ; Grégoire de Nazianze, 47 ; Jean Chrysostome, 62 ; Cyrille d'Alexandrie, 67 ; Hilaire, 97 ; Ambroise, 106, 108 ; Jérôme, 126 ; Augustin, 154, 160 ; Fulgence, 242 ; Anselme, V, 99 ; Pierre Lombard, 105 ; Alexandre de Halès, 107 ; Bonaventure, 108 ; Albert le Grand, 111 ; s. Thomas, 113, 114 ; Duns Scot, 122 ; Luther, VI, 212 ; Vasquez, 263 ; Suarez, 266 ; Scotistes, 268, 277 ; les *Salmanticenses* ; Ripalda, 276 ; Bellarmin, 278 ; de Lugo, 279 ; Viva, 280 ; Kilber, 281.

Pélage, p., — III, 298.

Pélage et le **Pélagianisme**, — I, 331 ; III, 111, 143, 227, 228 ; semi-pélagianisme, 229 et s.

Pénitence publique, — avant le concile de Nicée, I, XLVIII, LVI, 4 ; non réitérée, VIII ; sacrement : son institution, I, 622 et s.; Clément de Rome, 645; Hermas, 646 ; Tertullien, 684 ; Origène, 713 ; s. Cyprien, 724 ;

Cyrille de Jérusalem, III 608 ; Athanase, Hilaire, Basile, 609 ; Grégoire de Nazianze, 611 ; Chrysostome, 612 ; Cyrille d'Alexandrie, 613 ; Ambroise, 614 ; Jérôme, 615 ; Augustin, 616 ; Hugues de Saint-Victor, 511 ; Pierre Lombard, 513 ; Gratien, Alexandre de Halès, 514 ; Bonaventure, 515 ; s. Thomas, 516 ; Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain, 517 ; au concile de Trente, VI, 570.

Pénitenciers, — III, 627.

Pennachi, — II, 586, 616 ; III, 417.

Pépin le Bref, — V, 299.

Pépuza, — I, 690.

Pères de l'Eglise. — Rôle et œuvre, II, 14, 15.

Perpétue, mart., — I, 537.

Personnes divines, — notions chez les Pères, I, 162, 233 ; II, 156, 183, 234, 235, 236, 267, 294, 417, 559, 620 ; chez les Scolastiques : mode d'existence d'après s. Anselme, IV, 235 ; Roscelin, 238 ; Abélard, 244 ; Hugues de Saint-Victor, 247 ; Pierre Lombard, 255 ; Richard de Saint-Victor, 256 ; Alexandre de Halès, 262 ; Bonaventure, 264 ; Albert le Grand, 265 ; s. Thomas, 269, 271. Voir : **Trinité**.

Peschito, — I, 781.

Petau. — I, 316 ; III, 254, VI, 42, 339, 364, 385.

Petitdidier, théol., — VI, 502, 508.

Pétrobrusiens, — V, 265.

Philémon (ép. à), — I, 661.

Philippe, — I, 404.

Philippe-Auguste, — IV, 55.

Philippe le Bel, — V, 268, 341 ; VI, 31, 499.

Philippe III, roi d'Espagne, — VI, 283, 319.

Philippe de la Sainte-Trinité, théol., — V, 216.

Philon, — I, 156, 494, 779, 791 ; II, 134, 368.

Philoponus, hér., — II, 357, 362, 554.

Philosophie et **dogmatique**, — I, 111.

Philosophumena, — I, 149, 157, 248, 250 ; III, 585.

Philostorge, arien., — III, 387, 389.

Photin, hér. — II, 213, 229, 423, 480.

Photius, — I, 513 ; II, 480 ; III, 25, 532 ; IV, 230 ; V, 3, 304.

Phrygiens, hér., — I, 760.

Phthartodocètes, — II, 551.

Pie IV, p., — VI, 36.

Pie V, p., — VI, 36, 248, 395, 532.

Pie IX, p., — VI, 138, 292, 467, 502, 541.

Pierre, — I, 238, 404, 591 ; II, 18.

Pierre d'Ailly, — IV, 144 ; V, 347, 350.

Pierre d'Albano, — IV, 147.

Pierre Auriol, — IV, 137, 521 ; V, 215, 216.

Pierre, év. d'Alexandrie, — II, 503 ; III, 644.

Pierre de Castelnau, — V, 267.

Pierre de Cluny, — IV, 43, 67.

Pierre, év. de C. P., — II, 610.

Pierre le Foulon, év. d'Alexandrie, — II, 545.

Pierre, év. de Jérusalem, — III, 298.

Pierre Lombard, — I, 462 ; IV, 53, 167, 207 ; la Trinité, IV, 250 ; christologie, 394 ; état primitif, V, 78 ; le péché, 103 ; prédestination, 178, 193 ; le Baptême, 426, 427 ; Confirmation, 455 ; l'Eucharistie, 481 ; la Pénitence, 513 ; l'Ordre, 547 ; le Mariage, 552.
Pierre Monge, év. d'Alexandrie, — II, 545, 546.
Pierre d'Oliva, — I, 412.
Pierre d'Osma, — V, 395.
Pierre de Palude, — I, 145, 508.
Pierius, — III, 286.
Pionius, — I, 549.
Pise (conc. de), — V, 385.
Pistoie, — IV, 396.
Prière pour les morts, — I, 539.
Platon, — I, 459, 469, 484, 493, 495, 505, 513 ; II, 49, 51, 68, 83, 85, 87, 108, 113 ; III, 20 ; IV, 9, 19.
Plérôme, — I, 124.
Pline le Jeune, — I, 65.
Polycarpe (s), — I, 61, 400, 402, 407, 538.
Pneumatomaques, hér., — II, 262, 263 ; III, 247.
Polygamie, — I, 629, 731 ; III, 682.
Pompée Sabratensis, — I, 739.
Ponctation d'Ems, — VI, 533.
Pontien, diacre, — I, 19 744.
Porphyre, — IV, 432.
Port-Royal, monast., — VI, 388,
Praedestinatus (livre du), — III, 241.
Pragmatique-Sanction de Bourges, — V, 382, 501.
Praxéas, — I, 154, 690.
Prédestination, — d'après l'Écriture, I, 368; Origène, 502, 503; Grégoire de Nazianze; III, 86 ; Jean Chrysostome, 94 ; Hilaire, 104 ; Augustin, 209 ; Fulgence, 254 ; au IXe siècle, V, 152 ; Anselme, 177 ; P. Lombard, 178 ; s. Bernard, 181; s. Bonaventure, 184 ; Albert le Grand, 189 ; Thomas, 190, 199 ; Henri de Gand ; Duns Scot, 202 ; Durand, 206 ; Molina, VI, 303.
Préexistence des âmes dans Origène, — I, 327.
Prêtrise. Voir : **Ordre**.
Primauté de saint Pierre, — I, 591.
Primauté du pape, voir : **Pape**.
Primauté de l'Eglise romaine, — III, 366, 403, 404, 416. Voir : **Pape**.
Princes et protestantisme, — VI, 467.
Priscille, hér., — I, 689.
Priscillien et le Priscillianisme, — I, 459 ; II, 323 ; III, 9, 25, 668.
Probus, hér., — II, 554.
Procession du Saint-Esprit, — II, 303, 316; dans s. Jean Damascène, II, 317. Voir : **Filioque** (addition du).
Proclus, hér., — I, 263, 407.
Proclus, év., — II, 490 ; III, 186.
Prodicus, hér., — I, 261.
Progrès du dogme, — dans quel sens, I, 10.
Prophéties messianiques. — I, 223.
Prosper d'Aquitaine (s), — III, 151, 230, 232, 630.
Proterius, év. d'Alexandrie, — II, 545.

Proto-canoniques (livres), — I, 782.
Proto-évangile de s. Jacques, — I, 314.
Providence, — I, XXII ; IV, 347 ; voir : **Dieu**.
Prudence, poète, — III, 5 ; V, 155, 168.
Pulchérie, — II, 496, 541 ; III, 255.
Purgatoire, — I, 534 ; III, 255 ; V, 228 ; d'après Luther VI, 219.
Pyrrhus, hér., — II, 583.
Pyrrhus, év. de C. P., — II, 593, 607.
Pythagore, — I, 459, 485, 493.

Q

Quadrat, — I, 67.
Quakers, — VI, 415, 555.
Quesnel, jans., — V, 390.
Quinisexte (conc.), — I, 760 ; III, 526.
Quiricius, — III, 320 ; VI, 287, 288.

R

Rabbin, — IV, 63.
Rabulat, d'Edesse, — II, 65.
Rada (de), — IV, 454.
Rançon payée au démon, — I, 342 ; II, 455, 627, 468.
Rationalisme et **semi-rationalisme**, dans la dogmatique, — VI, 123, 175.
Ratisbonne (conc. de), — IV, 365, 375.
Ratramne, — III, 533 ; IV, 231 ; V, 127, 153, 305, 454, 464.
Raymond Lulle, — IV, 133.
Réalisme chez Platon et Aristote IV, 9 ; au moyen âge, 33.
Récarède, roi, — II, 318.
Rédemption par Jésus-Christ, — ses conditions, I, 235 ; d'après saint Justin, 277, 279 ; Tertullien, 305 ; Clément d'Alexandrie, 322 ; Origène, 328, 339 ; voir : **Jésus-Christ**.
Régale (querelle de la), — VI, 504.
Régnier, théol., — VI, 513.
Reims (conc. de), — III, 659 ; IV, 193.
Reliques (culte des), — III, 315, et s.
Rémi (s.), év., — V, 155, 160, 173.
Remontrants, secte protest., — VI, 227.
Renaudot, — III, 264, 590, 592.
Réprobation, voir : **Grâce** et **prédestination**.
Résurrection des corps, — I, 390 ; d'après Origène, 505 ; Cyrille de Jérusalem, 265 ; Cyrille d'Alexandrie, 266 ; Basile, Grégoire de Nysse, 267 ; Augustin, 273 ; chez les Scolastiques, 236, 243.

Résurrection de Jésus, — I, 274, 391. Voir : **Jésus-Christ**.
Reviviscence des grâces sacramentelles, — VI, 591.
Rhaban-Maur, — IV, 123 ; V, 155, 469.
Richard de Middletown, — IV, 120, 297.
Richard de Saint-Victor, — I, 312 ; IV, 52 ; la Trinité, 544.
Richard Simon, — VI, 47, 446.
Rimini (conc. de), — II, 206.
Rinaldi, — VI, 38.
Ripalda, théol. — VI, 33, 150, 249, 276, 359, 329, 348, 386.
Robert de Courson, — IV, 70.
Rogatien, diacre, — I, 742.
Rome (conciles de), — II, 212, 319, 496, 537, 593, 611 ; III, 183, 297, 371, 377 ; V, 468, 473 ; — foyer de mission, 203, siège de la tradition apostolique, 392.
Roscelin, — IV, 235, 385.
Rosmini, — VI, 133.
Rossi, (de) — III, 181.
Rothe, — I, 635, 695 ; III, 537.
Routh, — III, 130 ; III, 644.
Rufin, — I, 382, 496, 788 ; II, 334 ; III, 6, 290, 385.
Ruinart, — I, 548, 549 ; III, 286.
Ruiz de Montoya, — VI, 33, 84.
Ruckert, — III, 553, 556.
Rump, — III, 641.
Rupert, — IV, 153.
Ruysbrock, — IV, 153.

S

Saadia, phil. juif, — IV, 64.
Sabas (s.), — III, 189.
Sabellius et le Sabellianisme, — I, 155, 200, 202, 692 ; II, 210.
Sacerdoce, — est-il commun à tous les fidèles, III, 642 ; voir : **Ordre**.
Sacrements, — d'après l'Écriture sainte, I, 609 ; les Pères apostoliques, 638 ; Tertullien, 677 ; Clément d'Alexandrie, 702 ; Origène, 707 ; Cyprien, 724 ; les conciles de Rome et d'Arles, 770 ; les Pères post-Nicéens, III, 463 ; s. Augustin, 466 ; Denis l'Aréopagite, 475 ; au moyen âge : notion chez Hugues de Saint-Victor, V, 385 ; Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, 387 ; sens primitif du mot, 463 ; validité de ceux des hérétiques, 466 ; nombre, 392, 395 : convenance de leur institution d'après Hugues de Saint-Victor, 389 ; Pierre Lombard, Alexandre de Halès, s. Bonaventure, 390 ; s. Thomas, 391 Duns Scot, 391 ; Biel, 392 ; éléments : matière et forme, 398, 400 ; effets, grâce, 402 ; caractères, 404, 405 ; institués par Jésus-Christ, 413 ; conditions pour validité, 417 ; au concile de Trente, VI, 564 ; mode d'action : causalité physique ou morale, 385, 579 et s., 592 ; d'après les Protestants, 553.
Sacrificati, I, 719.

Sacrifice eucharistique, — chez les théologiens d'après le concile de Trente, VI, 607 et s. ; — offert pour les morts, III, 261. Voir : **Eucharistie** et **Messe.**
Sacrificium (Différence entre le) et l'**oblatio** — VI, 607.
Saint-Esprit, — distingué des autres personnes, I, 50 ; chez Irénée, 126 ; Athanase, I, 169 ; II, 164 ; Hilaire, 191 ; Cyrille de Jérusalem, 195, 198 ; Marcel d'Ancyre, 223 ; Basile, 244 ; Grégoire de Nysse, 248 ; Grégoire de Nazianze, 252 ; Augustin, 280 ; Jean Damascène, 302 ; identifié avec la *Sophia*, II, 172 ; procession, IV, 273, 274. Voir : **Trinité, personnes divines** addition du **Filioque.**
Saints, — communion, V, 229 ; canonisation, 329, 333 ; culte, I, 534 ; III, 303 ; d'après Luther, VI, 219.
Salamanque (université), — VI, 25.
Salmanticenses, théol., — VI, 29, 168, 184, 271, 347, 380.
Salmeron, — V, 375.
Salut de tous les hommes, — comment entendu par s. Augustin, III, 219.
Salzinger, — IV, 133.
Sanctification, — voir : **Grâce sanctifiante.**
Sardique (conc. de), — II, 11, 212, 372.
Sarpi, — I, 755 ; VI, 38, 233, 419, 487.
Satisfaction offerte par le Christ, — Voir : **Rédemption, Jésus-Christ, Sotériologie.**
Satisfaction, — partie de la Pénitence, V, 523. Voir : **Pénitence.**
Saturnin, hér., — I, 257.
Saturnin, év. d'Arles, — II, 181.
Savonnières (conc.), — V, 174.
Scharpf, — IV, 154, 157, 364.
Schelling, — VI, 120.
Scheol Le;. — I, 535.
Schisme d'Occident, — V, 346 ; VI, 500.
Schites, secte arabe, — IV, 56.
Schneemann, — II, 581.
Schwab, — IV, 52, 347.
Schwane, — IV, 187 ; VI, 605.
Science et foi, — d'après concile du Vatican, VI, 143. Voir : **Foi et Science.**
Scientia media (théorie de la), — d'après Molina, VI, 59 ; Suarez, 77 ; Lessius, 84 ; Ruiz de Montoya, 84 ; Dupasquier, 88 ; Tournely, 90.
Scolastique, — au moyen âge, IV, 5 ; décadence, 147 ; réveil en Espagne, IV, 150.
Scotistes, — la liberté de Dieu, VI, 193 ; effets de la grâce sanctifiante, 363 ; causalité des sacrements, 581 et s., 587 et s. Voir : **Duns Scot.**
Secondus, hér., — I, 263.
Sfondrate, card., — VI, 508.
Sein d'Abraham (le), — I, 535.
Séleucie (conc.), — II, 206.
Semaine, — sa signification religieuse, I, XI.
Semi-pélagianisme, — I, 503 ; II, 129, 150, 151, 229, voir : **Pélagianisme.**
Semisch, — I, 281, 282, 415, 428, 650.
Semler, théol. protest., — VI, 408.

Sempronius, schism., — I, 720.
Sens (conc.), — IV, 42, 244, 399; V, 104.
Separatus, év. de Carthage, — III, 412.
Septante (version des), — I, 791.
Sérapion, év., — II, 258.
Serenus, év. de Marseille, — III, 324.
Sergius, hér., — II, 574 et s.
Sergius, év. de Chypre, — II, 609.
Séthianiens, hér., — I, 267.
Sévère, év. d'Antioche et les **Severiens**, hér., — II, 545.
Sévère, p., — III, 415.
Séverin, p., — II, 593.
Sibyllins (livres), — I, 69.
Sigismond, emp., — V, 357.
Silence respectueux (théorie, du), — VI, 389, 391, 467.
Siméon, — év. de Jérusalem, Ie 246 ; III, 660.
Siméon Métaphraste, — I, 516.
Simon le Magicien, — I, 119, 253 ; sa doctrine, 254.
Siricius, p. — III, 183, 388, 393.
Sirmium (conc.)., — II, 205, 231 ; — III, 376, 388.
Sirmond, — III, 240, 527.
Sisinius, év. de C. P., — II, 487.
Sixte II, p., — I, 744 ; III, 404.
Sixte IV, p., — V, 382 ; VI, 282.
Sixte-Quint, — VI, 36.
Sociniens, — VI, 96, 224, 225, 406, 412, 555.
Socrate, hist., — I, 721 ; II, 93, 194, 200, 209, 422, 487, 488 III, 295, 386, 627, 682.
Socrate, phil., — IV, 10.
Soissons (conc.), — IV, 42, 227, 247.
Sophia (éon), — I, 267.
Sophronius, év., — II, 449, 573, 589.
Sotas, év., — I, 689.
Sotériologie — d'après l'Ecriture sainte, I, 228, 235 ; s. Justin, 269 ; Irénée, 283 ; Tertullien, 299 ; Origène, 339 ; Athanase, II, 148 ; Cyrille de Jérusalem, 402 ; Basile, 455 ; Grégoire de Nysse, 456 ; Grégoire de Nazianze, 457 ; Augustin, 473 ; Jean Damascène, 627 ; Anselme, 466 ; Abélard, 479 ; Guillaume de Saint-Thierry, 483 ; s. Bernard, 486 ; Pierre Lombard, 488 ; Alexandre de Halès, 490 ; s. Bonaventure, 491, s. Thomas, 493 ; Duns Scot, 514 ; Durand et Capréolus, 521 ; théologiens, d'après le concile de Trente, 179 et s., 192 et s.
Soto, théol., — IV, 150 ; VI, 27, 283, 481.
Sources de la foi, — d'après Luther, VI, 401, 402 ; les théologiens postérieurs au concile de Trente, 424. Voir : **Écriture sainte, Tradition.**
Sozomène, — II, 258 ; III, 295, 375, 386, 627.
Spinosa, — VI, 114.
Spiritualité, de l'âme, — V. **Homme ; Ame humaine.**
Stattler, théol., — VI, 53.
Steitz, — III, 612, 619.
Stilting, — III, 378, 380.
Stœkl, — I, 455 ; III, 54 ; IV, 134, 157.
Stœk, — IV, 66.
Suarez, théol. — V, 217 ; VI, 32, 77, 167, 266, 328, 352, 353, 369, 378.

Suidas, — II, 480.
Sulpice Sévère, hist. — II, 213; III, 296, 387.
Suso, — IV, 151.
Syllabus de Pie IX, — VI, 138.
Sylvain, év., — II, 58.
Sylvère, — II 553.
Sylvestre, p., — I, 215; III, 530.
Sylvestre II, p., — V, 308.
Symbole, — à l'époque primitive, I, 62; des Apôtres, III, 424; des semi-ariens, II, 203; dit de s. Athanase, II, 272, 566; de Chalcédoine, II, 542; de Constantinople, 318; de Léon III, p., 319; du concile de Tolède, 321; du concile de Latran, 608; développement des symboles, II, 318; Protestants, VI, 225.
Symbolisme chrétien, — III, 322.
Symmaque — traducteur de la Bible, I, 250.
Synergistes, secte protest. — VI, 227.
Szufites, secte arabe, — IV, 56, 62.

T

Talmud, — IV, 63.
Tanchelm, — V, 265.
Tarasius, év. de C. P., — II, 360; III, 421.
Tarisse (Grégoire), — VI, 46.
Tatien, — ses erreurs, I, 107, 264, 406, 439.
Tauler, — IV, 151.
Tertullien, — théodicée, I, 161; christologie et sotériologie, 166, 299; la virginité de Marie, 306; origine de l'âme humaine, 454; le péché et la grâce, 465, 470; eschatologie, III, 251; et la résurrection, I, 472; les sources de la foi, 658; les sacrements, 667; lutte contre Praxéas, 154; les Patripassiens, 161, contre gnostiques, 171; contre Marcion, 172; erreurs, 691; sa terminologie trinitaire, II, 156; le Saint-Esprit, II, 304.
Testament (Ancien), — d'après les gnostiques, I, 121; canon, I, 778; — Nouveau: canon, 783, 784. Voir: **Ecriture sainte; Inspiration, Canon.**
Testament des douze patriarches, — I, 69.
Tétradites, hér., III, 526.
Thalia d'Arius, I, 209, 213.
Théatins, — VI, 35.
Thébatis, — I, 246.
Thècle (s.), — III, 692.
Theiner — V, 290; VI, 469.
Thémistien, hér., — II, 551.
Théodas, — I, 702.
Théodora, imp., — II, 553; III, 410.
Théodore d'Abucara, — II, 556.
Théodore Askidas, — II, 564, III, 298.
Théodore Calliopa, — II, 610.
Théodore le Changeur, — I, 148
Théodore, p., — II, 607.
Théodore, év. de Pharan, — II, 572, 609.

Théodore de Mopsueste, — II, 17, 357, 459, 481, 483, 485, 559, 565.
Théodoret, — I, 763 ; II, 12, 224, 258, 310, 530, 566 ; III, 387, 576, 649, 643.
Théodoric, roi, — III, 410.
Théodose, év., — II, 552.
Théodose, emp., — II, 210, 497, 632 ; III, 891.
Théodose, — II. 535, 541, 639,
Théodote, de Byzance, — I, 147.
Théodotion, traducteur de la Bible, — I, 250.
Théodulphe, — III, 528.
Théognoste, — III, 285, 295.
Théologiques (sciences), — en Allemagne, VI, 48 ; en Espagne, 24 ; en France, 41 ; en Italie, 35.
Théopaschites, hér., — II, 545, 553, 570.
Théophanies, — chez les Pères anténicéens, I, 42, 163, 299.
Théophile, — I, 109, 406, 418, 423, 436, 505.790 ; — d'Alexandrie ; II, 535 ; III, 290, 295, 395 ; — de Castabale ; II, 258.
Thomas d'Aquin, (s.) — cité, I, 462, 463, 464, 497 ; II, 101, 275, 329, 362 ; études, 86 ; œuvres, 87 ; théorie de la connaissance, 86, 98 ; métaphysique, 105 ; théodicée, 170, 179, 196 ; la Trinité, 267 ; la création, 284, est-elle *ab aeterno* ? 297 ; christologie : possibilité, convenance, cause et but de l'incarnation, 417 ; l'union hypostatique, 420 ; la nature humaine du Christ, 429, 435, 439 ; les deux volontés et modes d'opération, 443 ; rapports avec le Père céleste, 447 ; sotériologie, naissance, baptême, action publique du Sauveur, 493 ; sa souffrance, sa mort, 497 ; sa résurrection et second avènement, 511 ; anthropologie, V, 31 ; union de l'âme et du corps comme forme et matière, 38 ; facultés de l'âme, 42 ; en particulier de l'intelligence, 50 ; l'état primitif, 83 ; le péché originel, 113 ; l'immaculée conception de Marie, 137 et s. ; la grâce et la prédestination, 190 ; eschatologie, 236 et s. ; l'Eglise et la primauté du pape, V, 321 ; le Baptême, 436, 437 ; la Confirmation, 455 ; l'Eucharistie, 496 et s. ; la Pénitence, 531, 532 ; l'Ordre, 547, le Mariage, 558.
Thomas de Strasbourg, — I, 145.
Thomassius, théol. protest., — VI, 417.
Thomassin, — VI, 47.
Thurificati, — I, 719.
Tillemont, — I, 742, 760 ; II, 481.
Timothée, hér., — I, 596 ; II, 545 ;
Tite, disc. de s. Paul, — I, 596.
Tolède (conc.), — II, 318.
Torquemada, — IV, 160 ; V, 260, 276, 293, 364, 366.
Tournely, — VI, 44, 90, 167, 189, 197, 340, 396, 452, 462.
Tours (conc.), — IV, 399.
Touttée, — II, 193, 194 ; III, 487, 590.
Traditeurs, — I, 771.
Tradition, — source de foi, I, 662 ; d'après Cyrille de Jérusalem, 424 ; Grégoire de Na-

zianze, 427 ; Cyrille d'Alexandrie ; Grégoire de Nysse ; Ambroise, Chrysostome, 428 ; s. Augustin, 429 ; s. Vincent de Lérins, 431, 439 ; au moyen âge, V, 280, et s., — après le concile de Trente, VI, 408, 419, 436 ; ses critères d'après Bellarmin, 439.

Traditionalisme, — VI, 129.

Traducianisme, — I, 458, 460, 461 ; II, 464 ; III, 6 ; V, 7 ; voir : **Ame**.

Transsubstantiation, — origine du mot, V, 474. Voir : **Eucharistie**.

Trente (concile de), — travaux et décrets sur état primitif, VI, 229 ; péché d'Adam, 230 ; justification, 231 ; ses causes et conditions, 232, 233, 234 ; les sacrements, 564, 575, 570, 577.

Triade sabellienne, — I, 201.

Trinité et terminologie trinitaire, — entrevue dans l'Ancien Testament, I, 40 ; apparition du mot, 111 ; chez les anciens Pères, 125, 148 ; chez s. Athanase, 134, 155 ; s. Hilaire, 180 ; Cyrille de Jérusalem, 193 ; Basile ; Grégoire de Nysse, 232 et s. ; Grégoire de Nazianze, 250 ; s. Augustin, 265 et s. ; Jean Damascène, 298 ; chez les Scolastiques : Anselme, IV, 233, 237 et s. ; Abélard, 243 et s. ; Pierre Lombard, 250 ; Richard de Saint-Victor, 254 ; Alexandre de Halès, 260 ; Bonaventure, 263 ; Albert le Grand, 264 ; s. Thomas, 267 ; autres Scolastiques, 275 et s.

Trois-Chapitres (Querelle des), II, 553, 563.

Tropiques, hér., — II, 305.

Trudpert, — IV, 231.

Tullo (conc. *in*), — III, 580, 632 ; V, 319.

Tryphon contre saint Justin, — I, 94, 274.

Tyane, conc., — II, 209.

Typicon, de saint Sabas, — III, 189.

Tyr, conc., — I, 210.

U

Ubaghs, théol., — VI, 132, 467.

Ucelli, — V, 333.

Ullmann, — II, 256 ; III, 49, 50.

Ultraprédestinatianisme, — III, 241.

Unigenitus (bulle) de Clément XI, — VI, 391 ; opposition qu'elle soulève, 392, 393.

Union de l'âme et du corps, — V, 39, 64. Voir : **Ame**.

Union hypostatique, — II, 533, 549, 569, 625 ; IV, 411, 420 ; voir : **Jésus-Christ**, **christologie**.

Unité de Dieu, — I, 30, 118 ; voir : **Dieu**.

Unité d'origine du genre humain, I, 346.

Universaux au moyen âge, — IV, 19, 36.

Urbain IV, p., — V, 333.
Urbain VI, p., — V, 346.
Ursace, év. — II, 206 ; III, 374, 396.
Ursinus, antip., — III, 382.
Uterus clausus (doctrine de l'), — I, 315. Voir : **Marie** (Virginite de).
Utrecht (schisme d'), — VI, 793.

V

Valence (conc.), — V, 156, 159, 163, 173.
Valens, emp., — II, 209 ; III, 374.
Valens, év , — II, 206.
Valentin, hér., — I, 116, 119, 161, 269, 662, 702 ; II, 425, 441, 785.
Valentinien I, emp., — III, 682.
Valentinien II, emp., — II, 535.
Valentinien, hér., — I, 263, 295, 445.
Van Espen, — VI, 529, 536.
Vargas (Alph.), théol., — I, 145.
Vasquez, théol. — VI, 32, 150, 182, 190, 198, 200, 263, 301, 324, 347, 353, 377, 587, 613.
Vatican (conc. du), — VI, 136, 139, 542, 544.
Vaudois. hér., — V, 265.
Verbe (Le), — Voir : **Jésus-Christ**, **Christologie**.
Verceil, conc., — V, 468, 472.
Véronius, théol., — VI, 504, 542.
Victor. p., — I, 539, 731.
Victor de Tununum, — III, 300.
Victorin de Pettau, — I, 409.
Vienne (conc. de), — V, 64, 217, 434.
Vigile, p., — III, 299, 410, 413 ; II, 553, 567, 568, 570.
Vigilance, hér., — III, 121, 311.
Vincent Ferrier (s), — V, 349 ; VI, 10.
Vincent de Lérins (s), — I, 750, 755, 758 ; III, 236, 431, 432, 433.
Vincenzi, — III, 4, 19, 280, 288, 291, 294, 299, 413.
Vindicative (justice) en Dieu, d'après Vasquez, VI, 96 ; Tournely, 97 ; Hermès, 99 ; Baïus, 99.
Virginité, — d'après conc. de Trente, VI. 578 ; — de Marie. Voir : **Marie**.
Vischer, — V, 445.
Vision béatifique (moment de la), — d'après Jean XXII et Benoît XII, V, 209 ; — ce qui la constitue, d'après s. Thomas, 212 ; l'école scotiste, 215.
Vitalis, hér., — III, 390.
Viva, théol., — VI. 37, 280, 364, 603.
Volonté gnomique, attribuée au Christ, — II, 602. Voir : **Jésus-Christ** ; **Monothélisme**.
Voltaire, — VI, 114, 115.
Vulgate, déclarée authentique au concile de Trente, — VI, 420.

W

Wadding, — V, 146 ; VI, 31.
Walch, — II, 551 ; IV, 371.
Walsch, — III, 130.
Werner, — II, 528, 531 ; IV, 70, 121, 127 ; V, 5, 49.
Westphal, protest., — V, 562.
Wiclef, — V, 207, 271, 360, 509, 658.
Wigger, — III, 59, 63, 151, 177, 208, 340.
Witasse, théol, — III, 522, 528.
Worms, — IV, 321.
Wustenfeld, IV, 57, 67, 74.

X

Xénajas, év., — II, 546.
Ximenès, card., — VI, 10.
Xyste, p., — I, 155.

Z

Zaccaria, — VI, 38, 39.
Zacharie, p.,— V, 299 ; VI, 536.
Zemel, théol., — VI, 276.
Zénon, emp., — II, 546.
Zéphyrin, p., — I, 153, 185, 690, 695, 731.
Zetzner, — IV, 133.
Zoïle, év. d'Alexandrie, — III, 300.
Zozime, p., — III, 228, 229, 397.
Zwingle, — VI, 221, 554, 560.

Vannes. — Imprimerie LAFOLYE Frères.

vol. 6
11206

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

11206.